Ph. U. 53 r

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Berlin [illegible]

Verlag von G. Reimer.

[illegible]

Philosophische

Propädeutik

für

Gymnasien und höhere Bildungsanstalten

von

Franz Biese

Professor und erstem Oberlehrer am Königl. Pädagogium zu Putbus.

Berlin, 1845.

Verlag von G. Reimer.

399. D.

Der allzuscharfe kalte Verstand trennt,
Die erleuchtete ruhige Vernunft einigt,
Die lautre Liebe, alles Verwandte an sich ziehend, veredelt,
Der am Kern festhaltende Glaube siegt;
Die stille Gewalt erwirbt,
Was die ungestüme verdirbt.

28 BG

Sr. Hochwohlgeboren

dem Herrn Geheimen Ober-Regierungs- und vortragenden Rath im Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten

Dr. Johannes Schulze

aus

inniger Verehrung und Dankbarkeit

zugeeignet

vom

Verfasser.

Ph. U. 53 n

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede.

Seit mehr als sieben Jahren habe ich an dem hiesigen Pädagogium philosophische Propädeutik in einwöchentlicher Stunde bei einem zweijährigen Lehrcursus vorgetragen: während dieser Zeit drängte sich mir je länger je mehr das Bedürfniß eines Handbuchs auf, das bei diesem Unterricht zum Grunde gelegt werden könnte, um des Dictirens überhoben zu seyn und für die mündliche Besprechung der einzelnen Gegenstände mehr Raum zu gewinnen. Doch ist die philosophische Propädeutik, wie sie in gegenwärtiger Zeit den Anforderungen der Wissenschaft zu entsprechen hat, noch zu neu und hat zum Theil auch jetzt noch um ihre Existenz als Lehrgegenstand auf Gymnasien zu kämpfen, daher zweckmäßig angelegte Lehrbücher für diese Disciplin des Gymnasial-Unterrichts fast noch gar nicht vorhanden sind. Nachdem nun Deinhardt in seiner trefflichen Abhandlung „über die Berechtigung der phi-

losophischen Propädeutik im Gymnasialunterrichte"*) nicht bloß die Nothwendigkeit dieses Lehrgegenstandes nachgewiesen, sondern auch den Inhalt desselben näher bestimmt hat, so scheint es an der Zeit zu seyn, daß die Art und Weise der Behandlung dieses Gegenstandes mehr als bisher zur öffentlichen Besprechung gezogen werde. Jene Abhandlung von Deinhardt begrüßte ich um so freudiger, als die darin entwickelten Ansichten so sehr mit den meinigen übereinstimmten und ich in demselben Sinn die philosophische Propädeutik an der hiesigen Anstalt immer gelehrt hatte. Diese Abhandlung bildet nebst Deinhardt's „Gymnasialunterricht" die Grundlage von der zu Anfange meines Buches gegebenen Einleitung, welche über das Wesen und die Bedeutung der philosophischen Propädeutik handelt, und die am zweckmäßigsten am Schlusse des Ganzen mit den Schülern kann durchgenommen werden, weil erst dann, nachdem die einzelnen Abschnitte des Lehrbuchs durchgearbeitet sind, der Inhalt der Einleitung zu einem klareren Bewußtseyn sich bringen läßt, und es bietet sich dann auch eine Gelegenheit dar, hodegetische Bemerkungen über das Universitätsstudium anzuknüpfen.

Der Entwurf zu meinen Vorträgen über Propädeutik gestaltete sich gleich von Anfang an nach seinen allgemeinen Umrissen in der Weise, in welcher jetzt das vorliegende Lehrbuch erscheint, und da durch die längere Erfahrung sich mir die Zweckmäßigkeit dieses Entwurfes immer mehr bestätigte, so war ich nur be-

*) In Brzoska's Central-Bibliothek. 1839. Juni-Heft.

müht, da ich mich auch durch die Abhandlung von Deinhardt darin bestärkt fand, den ursprünglichen Plan weiter durchzuführen, und genauer und bestimmter zu entfalten. Ich kann die Versicherung geben, daß in meinem Buche nichts enthalten ist, was ich nicht seinem wesentlichen Inhalt nach mit meinen Schülern durchgesprochen und ihnen zu lebendigem Bewußtseyn zu bringen gesucht habe, und ich hege daher die Ueberzeugung, daß jetzt, wo das Dictiren keine Zeit mehr hinnimmt, das vorgesteckte Ziel noch sicherer und umfassender in der vorgeschriebenen Stundenzahl zu erreichen seyn wird, zumal da einzelne Abschnitte, wie die über den Beweis, über Eintheilung und Definition, so unmittelbar eingreifen in die deutschen Lehrstunden, daß diese zum Theil zweckmäßig dazu können verwandt werden, und schon aus diesem äußeren Gesichtspunkt ist es wünschenswerth, daß die philosophische Propädeutik und der deutsche Unterricht in der Hand Eines Lehrers liege. Da mir nun rücksichtlich des Resultats meiner Behandlungsweise manche Aufmunterung und Anerkennung zu Theil wurde, so unterzog ich mich der schwierigen Aufgabe, ein Lehrbuch für den propädeutischen Unterricht in der Philosophie zu entwerfen, mit um so größerer Liebe, als das Bedürfniß eines solchen sich immer dringender herausstellte.

Vor Allem machte zuerst sich die Ueberzeugung in mir geltend, daß die Schwierigkeiten, welche an und für sich schon in diesem Unterrichtsgegenstand liegen, nicht noch durch andere vermehrt werden dürften; dies geschieht aber, wenn Trendelenburg's elementa

logices Aristotelicae zu Grunde gelegt werden; denn so zweckmäßig hier auch die Auswahl für die Entwickelung der logischen Gesetze des Denkens getroffen ist, so wird doch durch die Erklärung des griechischen Textes zuviel Zeit in Anspruch genommen, und so groß auch der Nutzen seyn mag, der sich aus Ueberwindung solcher Schierigkeiten ergiebt, so wiegt er doch nicht den Nachtheil auf, welcher aus dem damit verbundenen Zeitverlust entsteht, und dieser ist um so größer, als die von den Hohen Behörden vorgeschriebene Stundenzahl nicht leicht vermehrt werden kann. Hierzu kommt noch, daß die elementa logic. Aristotel. zu einseitig nur die Verstandesthätigkeit berücksichtigen, und daher durch sie nicht umfassend genug die Grundlage für das philosophische Studium gewonnen wird. Außerdem muß die philosophische Propädeutik sich von Anfang bis zu Ende in der Muttersprache bewegen; denn in derselben hat die Philosophie in ihrer fortschreitenden Entwickelung die schönsten Triumpfe gefeiert und einen solchen Reichthum von tiefen, inhaltsvollen Gedankenbestimmungen gewonnen, daß es eben Noth thut, unsere Zöglinge vorzubereiten für das Verständniß *deutscher* Philosophie, die zugleich zu ihrer wesentlichen Grundlage den gediegenen Glaubensinhalt der christlichen Religion hat, in welcher dem Erkennen die tiefste Wahrheit offenbart und dem Wollen das höchste Ziel gesteckt ist.

Hiermit kann nun aber keineswegs gesagt seyn, daß sowol für die Form als auch für den Inhalt des philosophischen Studiums die griechische Philoso-

phie nicht fruchtbringend sey und die Entwickelung namentlich der formalen Seite der menschlichen Geistesthätigkeiten an den Werken griechischer Philosophie nicht geschärft werden könnte. Hier ist es im Gegentheil vor Allen Aristoteles, der sowol in den formalen Disciplinen der Philosophie, als auch in den concreten philosophischen Wissenschaften bei seiner inhaltsvollen Entwickelungsweise stets der würdigste bleibt studirt zu werden, und ich habe daher, um die Strenge und Schärfe Aristotelischer Entwickelung noch mehr hervortreten zu lassen, Gelegenheit genug gefunden, in den Anmerkungen den Lehrer auf mein Buch „die Philosophie des Aristoteles" zu verweisen, ein Verfahren, das um so eher Entschuldigung finden wird, als auch schon Trendelenburg in der Vorrede zur ersten Auflage der elementa von meinem Buche urtheilt: hunc librum nobis scribentibus comitem fuisse viae nostrae peritissimum grato animo profitemur. Es werden aber, um die Strenge in der Entwickelung der Denkformen sich zu erhalten, auch Trendelenburg's elementa und ganz besonders die dazu gehörigen „Erläuterungen" in den Händen der Lehrenden stets von großem Nutzen seyn, wie dies auch aus den dem Texte beigefügten Anmerkungen hervorgehen wird, und es werden auch die elementa für sich in den Händen fähiger Schüler sich als sehr nützlich bewähren, wenn diese bei dem Studium derselben von dem Lehrer unterstützt werden. Recht förderlich zur Benutzung sind ferner Trendelenburg's logische Untersuchungen, zumal da dieselben sich nicht ausschließlich in der rei-

nen Sphäre des Gedankens bewegen, sondern überall in denselben das Bestreben hervortritt „die logischen Grundbegriffe aus der einsamen Abstraction ihrer philosophischen Geburtsstätte mitten in den Schauplatz ihrer Thätigkeit, in das concrete Leben der Wissenschaften zu verfolgen." Es kommt für unseren Zweck hier auch nicht auf die Ableitung der Principien an, in welcher Trendelenburg als entschiedener Gegner des Hegelschen Systems aufgetreten ist, indem er den Begriff der Bewegung als Princip einer fortschreitenden Entwickelung durchzuführen gesucht hat; welcher Begriff schon für die Aristotelische Philosophie von großer Bedeutung war.*) Die Frage nach der Ableitung der Principien muß natürlich an dieser Stelle unerörtert bleiben; nur das ist hier anzuerkennen, daß Trendelenburg für die Gestaltung seiner philosophischen Ansichten die schönste Nahrung aus der Aristotelischen und der neusten Philosophie gezogen und sich hierdurch den Sinn für das Speculative, welches in der Gemeinschaft des Denkens und des Seyns besteht,**) wach erhalten hat. Eben dies speculative Element ist es nun auch, für welches das Studium der griechischen Philosophie so förderlich wird, da in dieser von ihrer ersten Entwickelung an die innerste Triebkraft das Wesen ächter Speculation ist, die in unbefangener Betrachtung mit den Dingen verkehrt, ohne sich des Gegensatzes von Seyn und Denken bewußt zu werden. Dies speculative Element der griechischen

*) S. Phil. des Arist. I, p. 481. A.

**) S. unten Anm. 131. p. 222. sq.

Philosophie erhielt eben in Aristoteles eine solche Tiefe und innere Kraft, daß er durch das speculative Denken das Reich der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit erschloß und die ächte Methode der Empirie begründete.*) Wenn daher Jeder, welcher nur irgend Sinn für philosophische Forschung hat, sich von jener Ruhe und großartigen Einfachheit wird angezogen fühlen, wie sie uns namentlich in Plato und Aristoteles entgegen tritt, von jener Unschuld antiker Betrachtung, welche offen und geradezu mit der Sache verkehrt, so konnte doch diese Einfalt, wie in anderen Gebieten, so auch in der Fortentwickelung der Philosophie nur ein vorübergehendes Moment bilden; der Verlust jener Unschuld ist als ein Gewinn, als ein nothwendiger Fortschritt anzusehen.**) Das schöne Gleichgewicht des antiken griechischen Lebens zwischen der sinnlich realistischen und der übersinnlichen ideellen Welt mußte gebrochen werden; denn diese Harmonie war nur eine *natürliche*, unmittelbar gegebene, nicht durch die freie That des Geistes vermittelt. Es mußte der Gegensatz zwischen Seyn und Denken zum Bewußtseyn kommen; durch das Christenthum wurde dieser Bruch nur noch tiefer, damit der Mensch von der

*) S. Vorwort zur Phil. des Arist. I, p. XXXII sq.

**) *Trendelenburg* in seiner Vorrede zu den *Erläuterungen* p. X. vermißt in der *neusten* Philosophie die Ruhe, die großartige Einfachheit und Unschuld der antiken Betrachtung. — Unter der *neusten* Philosophie verstehe ich immer die *Hegelsche*; denn über *Schelling's* Offenbarungsphilosophie als Fortschritt in der geschichtlichen philosophischen Entwickelung bleibt jedes Urtheil so lange ein Vorurtheil, als Schelling selbst noch nicht seine *neue* Philosophie dem Druck zu übergeben vermag.

Gewalt der Natur und der Welt ganz befreit werde. Daher ist auch die Versöhnung nicht zu gewinnen in der Endlichkeit, nicht in der Vereinigung mit der Natur, sondern nur in der Vereinigung mit dem Urbild der Menschheit, wie es in Christus sich verwirklicht hat; sie muß in dem eigensten Inneren durch die freie That des Geistes vollzogen werden, und ist nur dadurch zu vollbringen, daß das empirische Ich im Innersten zerknirscht werde und in seinen Tiefen zusammenschaure, damit nicht Ich, sondern Christus in mir lebe. Der hieraus hervorgehende Seelenfriede erzeugt eine neue, innere Harmonie, welche aber immer das Mal der Unruhe an sich trägt; sie ist die Heiterkeit der Ruhe in den tiefsten Bewegungen des Gemüths, gleichsam ein Lächeln durch Thränen. Die wolkenlose Heiterkeit des griechischen Götterhimmels ist verschwunden, um einen neuen, schöneren Himmel in der innersten Gemüthswelt entstehen zu lassen. Es mußte der tiefe Bruch zwischen Natur und Geist, zwischen Seyn und Denken auch auf dem Gebiete der Philosophie überwunden werden; es ist dies das Ziel und die Aufgabe der gesammten christlichen Philosophie. Stärken und kräftigen konnte sich die neuere Philosophie an der Unschuld der antiken Betrachtungsweise, aber sie mußte über diese hinausgehen, und aus dem Innersten des freien Geistes eine neue Welt gestalten, welche die schroffsten Gegensätze nicht auf die Seite stellte, sondern in sie einging, um sie desto tiefer zu versöhnen. Dies konnte nur gelingen durch die Wiederaufnahme des der griechischen Philosophie eigenthümlichen speculativen Elements, indem die dem

Denken und Seyn gemeinsamen Principien erfaßt wurden und hierdurch das Seyn, welches ursprünglich schon unmittelbar den Gedanken zu seiner Grundlage hat, sich zur Idee des Geistes verklärt. Erst durch die Entwickelung der neueren Philosophie seit Kant ist die speculative Grundlage wiedergewonnen worden, und hat durch Hegel in der Methode einer gedankenmäßigen Vermittelung eine Höhe erreicht, die nicht wird wieder verlassen werden können, sondern von welcher aus die lebendige Entwickelung der einzelnen philosophischen Disciplinen, wie sie eingreifen in die theoretische und praktische Richtung des geistigen Lebens, sich weiter gestalten muß. Soll daher eine philosophische Propädeutik wahrhaften Werth haben, so muß sie vorbereiten für das Verständniß sowie der deutschen, so auch der speculativen Philosophie.

Hieraus folgt nun nicht, daß auf der Schule schon speculative Philosophie vorgetragen werden soll; es darf hier überhaupt gar kein bestimmtes System gelehrt und auch nicht einmal irgend eine philosophische Disciplin vollständig behandelt und entwickelt werden. Dies würde dem Begriff einer Propädeutik widersprechen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn sie Sinn für tiefere philosophische Forschung geweckt und die Unentbehrlichkeit der Philosophie für die gesammte geistige Bildung zum lebendigen Bewußtseyn gebracht hat. Ein solcher propädeutischer Unterricht thut jetzt aber um so mehr Noth, als die Extreme in der Behandlungsweise der Philosophie gerade in der Gegenwart so schroff sich herausgestellt haben, damit der Jüng-

ling, wenn er unabhängig und selbstständig in dies vielfach bewegte Leben der Wissenschaft eintritt, einen bestimmten Haltpunkt gewonnen habe, einen Compaß, der ihn auf dem weiten Meer durch die mächtigen, oft gewaltsamen Strömungen sicher hindurch geleite. Einerseits ist es die abstracte Verstandesphilosophie, welche ihre früher erworbenen Rechte noch immer nicht aufgeben kann und sich der lebendigen Fortentwickelung der speculativen Philosophie mit leidenschaftlicher Befangenheit entgegenstellt, weil es sich für sie handelt um Seyn oder Nichtseyn; doch die Polemik gegen sie ist um so vergeblicher, als hier der Boden fehlt, auf dem zu streiten wäre, indem jede Verständigung dadurch unmöglich wird, daß jener abstracten Verstandesrichtung das Organ für das Verständniß der neusten Philosophie fehlt. Auf der anderen Seite macht sich das Bestreben geltend, die Phantasie wieder auf dem Boden der Philosophie in ihre Rechte einzusetzen oder in der Manier geistreicher Reflexion zu philosophiren. Gegen dies phantasirende Herumspielen um die Tiefen des menschlichen Bewußtseyns hat sich schon Solger*) mit großer Entschiedenheit gerichtet, da er bemüht war, die Philosophie aus dem trüben Dunkel der romantischen Mystik zu emancipiren. Er führt**) den Gedanken weiter durch: „wie es im reinsten und tiefsten Sinne der Worte wahr

*) S. dessen nachgelassene Schriften: „über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit" Bd. 2. p. 192.

**) In der angeführten Abhandlung p. 56.

sey, was Bacon von Verulam sagt: daß die Philosophie, oberflächlich gekostet, von Gott ab, vollständig aber durchdrungen, zu der innigsten Vereinigung mit ihm hinführe." Diese Richtung des phantasievollen Philosophirens und der geistreichen Reflexion hat noch jetzt ihre mannigfaltigen Vertreter in den verschiedenartigsten Abstufungen. Zu diesen entgegengesetzten Extremen einer verstandesmäßigen und phantasievollen Philosophie kommen nun noch die einseitigen Ausbildungen und Auswüchse des Hegelschen Systems, das nur in dem inneren Zusammenfassen, in der Concentration und Totalität seiner reichhaltigen Gedankenbestimmungen seine siegreiche und siegende Gewalt behaupten wird. Durch die Methode der Hegelschen Philosophie hat die Speculation die intensive Kraft gewonnen, daß sie vermittelst des Princips der freien Entwickelung ebenso sehr die Einheit der Idee in den mannigfaltigen Gestalten des Lebens zur Anschauung bringt, als die individuelle Bestimmtheit in denselben mit aller Schärfe hervorzuheben vermag, indem sie von der Allgemeinheit des Begriffs aus den besonderen Gegenstand geistig wieder erzeugt und das Allgemeine bis in das Einzelne zu individualisiren bestrebt ist. Durch diese Methode der Philosophie ist erst die Trennung zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen Theorie und Praxis als eine unhaltbare, unwissenschaftliche Abstraction geltend gemacht. Das Allgemeine ist nicht ein Abstractes, es hat im Gegentheil wesentlich die Bestimmung sich zu besondern, und bethätigt sich in dem Unterschiede, der von

ihm selbst gesetzt ist, als die concrete Einheit. Die Natur und das Empirische überhaupt hat die Idee zur wesentlichen Grundlage, durch welche erst die gesammte natürliche und geistige Welt Wahrheit gewinnt. Hierdurch ist wieder der Boden einer gesunden Empirie gewonnen: der Gedanke ist das innerste Wesen und der Kern der Wirklichkeit. Wenn nun das Princip der lebendigen Besonderung des Allgemeinen einseitig geltend gemacht ist, wenn man, den Boden der ächten Empirie verlassend, den Zusammenhang mit dem Bestehenden abzubrechen und auf die praktische Umgestaltung der gegebenen Wirklichkeit hinzuarbeiten begonnen hat, wie kann dies der Hegelschen Philosophie zum Vorwurf gemacht werden, zumal die Repräsentanten jener negirenden, bloß niederreißenden Richtung sich vom Hegelschen System förmlich loszusagen gedrungen fühlten, nicht bloß von seinen materiellen Resultaten, sondern auch von seinen metaphysischen Principien. Ist selbst der Glaubensinhalt der christlichen Religion nicht unangefochten geblieben, wie soll die Hegelsche Philosophie deshalb die Schuld tragen, da sich der Stoff zu solchen entschiedenen Angriffen reichlich in den früheren rationalistischen Bestrebungen, also auf ganz anderem Gebiete, in den kritischen Bestrebungen einer verstandesmäßigen Theologie, angesammelt hatte, welcher Stoff jetzt nur von allen Seiten zusammengebracht als eine compacte Macht gegen die dogmatische Theologie aufgeführt wird, wodurch ein Kampf hervorgerufen ist, der in seinem Widerspruch nur neues Leben zu wecken

vermag und durch Läuterung der Gedanken eine tiefere Versöhnung mit der ewigen Wahrheit herbeiführen wird. Wegen aller der einseitigen Auswüchse aber die Hegelsche Philosophie selbst verfolgen wollen, deren Aufgabe wahrlich nicht im Niederreißen, sondern im Aufbauen besteht, könnte immer nur eine beschränkte Auffassung von den Bewegungen und Strömungen des geistigen Lebens verrathen; denn die Philosophie läßt sich nicht mechanisch durch äußere Mittel machen, sie gestaltet sich vielmehr organisch nach den inneren Gesetzen der auf stillen Bahnen fortschreitenden Wahrheit; sie ist die in dem Bewußtseyn der Zeit schaffende Vernunft selbst, sie ist die Zeit, in Gedanken gefaßt. Ihr Fortschritt ist daher unwiderstehlich und durch keine äußere Macht der Erde zu hemmen. Noch lange nicht ist unsere Zeit der Hegelschen Philosophie entwachsen, die eben jetzt erst mit ihrem lebenskräftigen Princip hineinwächst in die einzelnen besonderen Wissenschaften, und in der Gegenwart das Saamenkorn einer reicheren Zukunft ist. Dieser Durchdringungsproceß ist ein nothwendiger, welcher sich weder durch Palliativmittel aufhalten, noch durch besondere Vorschriften seine Bahn vorzeichnen läßt. Auf dem Gebiete der Philosophie müssen jetzt die höchsten Lebensfragen der besonderen Wissenschaften gelöst werden; die bloße Gelehrsamkeit ist nicht mehr ausreichend, welche freilich als gediegene Grundlage stets ein bedeutsames Moment bleiben wird, aber ohne philosophische Durchdringung ein empirisches Aggregat ist und der höheren Weihe der Wissenschaft entbehrt.

Je bestimmter und entschiedener die Philosophie thätig und lebenskräftig eindringt in die verschiedenartigen Sphären des gesammten Lebens und diesem nicht mehr als etwas Fremdartiges gegenübersteht, um so mehr wird bei den schroffen Gegensätzen und den sich feindselig bekämpfenden Extremen der Gegenwart das Studium der Philosophie ein dringendes Bedürfniß, um in der Wissenschaft den rechten Haltpunkt zu gewinnen und sich hindurchzukämpfen durch die trüben Wirren und durch das einseitige, vorübergehende Treiben der Zeit. Mehr als jemals hat in unserer Zeit das bedeutsame Wort Solger's seine Anwendung*): „Entbehren können wir der Philosophie einmal nicht, und es ist eine höchst gefährliche Täuschung, daß wir oft glauben uns willkürlich von ihr zurückziehen zu können, oder gar es zu sollen—" und „der Mensch muß philosophiren, er mag wollen oder nicht, und wenn er sich nicht entschließt es auf die rechte wissenschaftliche Art zu thun, so rächt sich die Philosophie an ihm durch die grundlosesten und verderblichsten Sophistereien."

Nach dem bisher Entwickelten wird sich nun auch die Nothwendigkeit der philosophischen Propädeutik auf Schulen um so eindringlicher herausstellen, eben weil die Philosophie in unserem gegenwärtigen Leben eine so hohe Bedeutung gewonnen hat, und wir unsere Zöglinge eben für das Leben geistig kräftigen sollen, und es ergiebt sich jetzt zugleich noch be-

*) S. a. a. O. p. 56. und 42.

stimmter, wie die Propädeutik ihre Aufgabe zu lösen hat. Die Lostrennung des Gedankens von der Wirklichkeit darf hier für die Lösung dieser Aufgabe um so weniger statt finden, als sich der propädeutische Unterricht stützen muß auf die concreten Erscheinungen der Natur, der Geschichte, der Sprachen, kurz auf den gesammten Schulunterricht, indem er die Bedeutung der einzelnen Geistesthätigkeiten und die Wirksamkeit der logischen Gesetze durch die einzelnen Unterrichtsgegenstände, in welchen sie die stillwirkenden Mächte, die im Inneren treibenden Principien sind, zur lebendigen Anschauung zu bringen hat, und es wird daher der glückliche Erfolg dieses Unterrichts immer von der Art und Weise abhangen, wie der Lehrer fähig ist, die rein geistigen Bewegungen des Gedankens in die Schranken des Realen zurückzurufen, das Reich der Abstraction in die Wirklichkeit umzusetzen, kurz das Leben und Wirken des Geistes in dem Reichthum seiner Thätigkeiten und in der Allgemeingültigkeit seiner Gesetze mitten in den Schauplatz seiner concreten Bethätigung zu verfolgen und hierdurch den Blick zu schärfen für das innere Leben der Wissenschaften. Vor Allem muß der Lehrer seinen Stoff beherrschen, indem er alle Fremdheit desselben durch selbstthätiges Denken getilgt hat; dann wird es aber immer Noth thun, daß er im Unterricht von dem Einzelnen und Individuellen ausgehe, und zwar von einer solchen Einzelheit, in welcher das Allgemeine am entschiedensten heraustritt, um hierdurch zum Nachdenken anzureizen und die öfter entgegentretende Ge-

dankenträgheit zu überwinden. Auch den Schülern muß etwas zugemuthet werden; denn erst durch Ueberwindung von Schwierigkeiten stählt sich die geistige Kraft. Oft ist es auch schon hinreichend, wenn sie in den höheren und höchsten Gebieten zu einer bloßen Ahnung von der Wirksamkeit und Bedeutung des ideellen Lebens gelangen, zu einer Ahnung, welche, zugewandt der schöpferischen Idee, in den Herzen Begeisterung zu entzünden vermag und eine Sehnsucht weckt, die keinen Stillstand mehr gestattet. Eine besondere Aufmerksamkeit wird aber der Lehrer noch darauf zu richten haben, daß die Wörter der philosophischen Terminologie, welche als Abbreviaturen in der mündlichen und schriftlichen Darstellung so bequem sind, nicht zu etwas Inhaltlosem werden, und es ist daher zweckmäßig, die Schüler, wenn sie philosophische Ausdrücke gebrauchen, immer wieder von Neuem zu veranlassen, die Bedeutung derselben hervorzuheben, um hierdurch ein inhaltsloses Gerede, ein bloßes Kramen in Worten zu verhüten. Je mehr der Lehrer sich im Concreten frei zu bewegen versteht, je mehr es ihm gelingt, die Ergebnisse der Wissenschaft zur lebendigen Praxis zu gestalten und die allgemeinen Regeln und Gesetze im Besonderen nachzuweisen, um so mehr wird er das Unverständliche und Fruchtlose abstracter Gedankenentwickelungen vermeiden und allseitig fördernd und bildend auf die Geistesthätigkeiten seiner Schüler einwirken. Um nun aber dies alles zu erreichen, ist der lebendige Verkehr zwischen Lehrer und Schüler in Fragen und Antwor-

ten wesentlich nothwendig, damit soviel als möglich das Allgemeine des Begriffs selbstthätig erzeugt werde und sich in den einzelnen Erscheinungen von selbst herausgestalte, und hierdurch immer wieder das Trokkene und Gestaltlose des Begriffs in dem Besonderen belebt werde und eine feste, bestimmte Gestalt gewinne. Durch diese Behandlungsweise wird dann auch der Schüler dazu angeleitet, daß er in den unterschiedenen Gebieten des menschlichen Denkens und Strebens die stillwaltenden Mächte des Geistes achten und sich selbst in seinen verschiedenartigen Beziehungen mehr und mehr zurecht finden lerne. Indem nun auf diese Weise die philosophische Propädeutik die einfachen Principien, die einfachen Elemente, welche alle Disciplinen des Gymnasiums durchdringen, in ihr Bereich zu ziehen sucht, ist sie gleichsam das ideale Product aller Unterrichtsmittel und bildet daher einen Centralpunkt für den gesammten Gymnasialunterricht, und indem sie zugleich eine Ahnung von dem inneren Zusammenhang aller Wissenschaften entstehen läßt, bereitet sie hierdurch am zweckmäßigsten vor für das wissenschaftliche Denken und somit auf das Studium der Philosophie, wie es die Universität fordert.

Als Anforderung an den Lehrer der Propädeutik ergiebt sich, daß er den idealen Gehalt der verschiedenen Gymnasialdisciplinen so umfassend als möglich zu beherrschen im Stande ist. Es tragen alle Unterrichtsgegenstände jeder nach seinem Theile dazu bei, um den Einen Endzweck des Gymnasiums zu verwirklichen, nemlich daß der Schüler denken lerne

und wissenschaftlicher Sinn in ihm geweckt werde. Freilich wird für diesen Zweck das eine und das andere Lehrobject eine größere Bedeutsamkeit haben, und namentlich tritt hier zunächst, abgesehen von dem Unterricht in den Sprachen, die Mathematik als besonders förderlich für die Verstandesentwickelung hervor; sie ist dem Zweck des Gymnasiums ebendeshalb so angemessen, weil sie, wie schon Platon bemerkt, in der Mitte steht zwischen dem Sinnlichen und dem reinen Denken*) und weil sie außerdem ein Abbild gewährt von der Methode des wissenschaftlichen Erkennens überhaupt, von dem nothwendigen systematischen Fortschritt des Denkens. Im innigen Zusammenhang mit der Mathematik steht die Naturwissenschaft und beide mit einander verbunden gewähren, auch in dem Umfange, in welchem sie dem Gymnasialunterricht angehören, das geeignetste Mittel im Einzelnen und Besonderen die logischen Gesetze des Verstandes nachzuweisen und sie als die innere Macht der Ordnung und Verknüpfung erkennen zu lassen. Hier läßt sich lebendig und anschaulich darstellen, wie man von dem Gemeinsamen der einzelnen Arten zur Gattung geführt werde, von den Ordnungen zu Klassen aufsteige, und wie daraus zuletzt das System aller Naturkörper hervorgehe; hier lassen sich überall im Concreten die idealen Bänder aufzeigen, welche die schaffende Thätigkeit der Natur durchziehen und zusammenhalten, und es kann der Blick eröffnet wer-

*) S. Phil. des Arist. I, p. 381. und II, p. 221.

den in die Idee des Naturlebens, wie es sich vom Mineral, vom Anorganischen zum Organischen stufenmäßig bis zum Thier entwickelt. So sehr nun auch Mathematik und Naturwissenschaft ein bedeutsames Material für die philosophische Propädeutik darbieten, und so sehr es zu wünschen ist, daß der Lehrer der Propädeutik, wenn auch nicht diese Disciplinen selbst lehre, wenigstens den idealen Gehalt derselben beherrsche, so ist dagegen der deutsche Unterricht von der Art, daß sich hier die Einwirkung auf das Fühlen und Denken des Schülers und somit auf seine Gesammtbildung vorzüglich geltend machen kann. Hierzu kommt, daß der deutsche Aufsatz am meisten Gelegenheit darbietet, zu prüfen, wie weit alles das, was durch die einzelnen Unterrichtsgegenstände im Schüler zur geistigen Existenz gekommen ist, frei von ihm reproducirt und dargestellt wird; hier tritt die subjective Gedankenwelt, wie sie im Schüler Gestalt gewonnen hat, am entschiedensten hervor. Daher es nicht bloß als wünschenswerth, sondern auch als nothwendig erscheint, daß der propädeutische Unterricht von dem Lehrer der deutschen Sprache ertheilt werde. Die Wechselwirkung des Lebens und der Wissenschaft, welche für die Propädeutik nie aus den Augen gelassen werden darf, läßt sich hier besonders an den geistigen Producten unserer vaterländischen Literatur nachweisen, und es bleibt eine besondere Aufgabe für den Abschluß der Gesammtbildung unserer Zöglinge, daß sie sich in ein immer mehr bewußtes geistiges Verhältniß zum deutschen Volk hineinleben,

indem sie in der Literatur als dem Ausdruck des nationalen Geistes die wahre ideale Heimath ihres Gemüths finden. Der Religionsunterricht endlich ist von einem solchen Umfang und von einer solchen Bedeutung, daß es sich immer als ein Bedürfniß herausstellen wird, auch dieser möge in der Hand des Lehrers der philosophischen Propädeutik liegen, zumal da die Philosophie in der Lösung ihrer höchsten Aufgabe nur von der göttlichen Offenbarung ausgehen und stets wieder ins Christenthum zurückkehren kann. Je weniger es nun aber an der einen oder anderen Anstalt möglich ist, die für die Gesammtbildung des geistigen Lebens wichtigsten Unterrichtsgegenstände einem und demselben Lehrer zu übertragen, um so dringender ergiebt sich von Neuem das Bedürfniß, daß gerade für die philosophische Propädeutik ein Lehrbuch bestehe, in welchem sich der geistige Gehalt der verschiedenen Lehrobjecte concentrire und das Ziel der Gymnasialbildung sich deutlich herausstelle, damit durch gemeinsames Besprechen und Zusammenwirken der Lehrer dasselbe mit noch größerer und bestimmterer Sicherheit erreicht werde. In solchen gegenseitigen Mittheilungen finden sich Anregungen genug, daß jeder Lehrer sich des geistigen Bildungselements, das in dem ihm anvertrauten Unterrichtsgegenstand enthalten ist, noch mehr bewußt werde, und dasselbe auch von Zeit zu Zeit, namentlich in den oberen Klassen für sich herausstelle und seinen Schülern anschaulich mache.

Sowie ich nun bemüht gewesen bin, das Ziel

des Gymnasialunterrichts möglichst klar und deutlich aufzufassen, ebenso habe ich auch dahin gestrebt, dasselbe bei der Ausarbeitung der einzelnen Theile meines Lehrbuchs stets im Auge zu behalten, und so sehr ich mir nach Vollendung dieser Arbeit bewußt bin, soviel erreicht zu haben, als zunächst in meinen Kräften lag, so fühle ich mich doch auch ebensosehr lebhaft von der Ueberzeugung durchdrungen, daß bei der Schwierigkeit und Bedeutsamkeit meines Gegenstandes, manche Abschnitte einer Umgestaltung bedürfen werden, und ich empfehle daher mein Buch um so angelegentlicher allen denkenden Lehrern zu einer in die Sache eindringenden Prüfung und Beurtheilung. Nicht konnte es hier darauf ankommen, neue Forschungen anzustellen, sondern vielmehr nur darauf, die bereits gewonnenen Resultate der philosophischen Disciplinen zu benutzen und fruchtbringend zu einem in sich zusammenhangenden Ganzen zu verarbeiten. Es handelte sich nicht um die Aufstellung neuer, sondern um die Durchführung alter Wahrheiten, die aber als Wahrheiten ewig jung bleiben und in ihrer mannigfaltigen Durchbildung und Anwendung nur immer größere Macht gewonnen haben. Die Anmerkungen, welche ausschließlich für den Lehrer bestimmt sind, enthalten die nöthigen Nachweisungen und geben näher die Stellen an, welche eine weitere Belehrung darbieten und zur tieferen Forschung anregen. Zugleich bin ich bestrebt gewesen, in den Anmerkungen nach verschiedenen Seiten theils anzudeuten, wie das im Text Entwickelte zu einer lebendigeren Anschauung gebracht werden kann, theils auch an mehreren

Stellen durch Beispiele näher auszuführen; aber auch hier kann ich das Gefühl nicht unterdrücken, daß der einsichtige Lehrer oft selbst Passenderes und Geeigneteres auffinden wird, um diese oder jene Gedankenentwickelung dem Schüler zum klarern Bewußtseyn zu bringen. Ueberhaupt sollen die Anmerkungen in vielen Fällen nur anregen, und vor Allem eine Grundlage schaffen, auf welcher der Lehrer sich je nach dem Bedürfniß der Schüler frei nach den mannigfaltigsten Seiten hin bewegen kann; denn das steht nun einmal fest, daß der Fonds seines Wissens sowie auch seiner Liebe nicht groß genug seyn kann, um aus demselben wie aus einer unversiegbaren Quelle das dem Bedürfniß Entsprechende stets schöpfen zu können und dadurch auf Geist und Herz des Schülers bildend und veredelnd einzuwirken.

Und so möge denn dies Buch dazu beitragen, ächte Jugendbegeisterung zu wecken, welche voll heiligen Ernstes und heiliger Liebe sich durch den ewigen Lebensquell des Gedankens von des Geistes Beschränkungen und dem Trug der Sinne befreit, und dem Lehrer möge recht oft das für Geist und Herz beglückende Trostgefühl zu Theil werden, wenn er die jugendlichen Herzen durchdrungen sieht von jener Begeisterung, die mit selbstverläugnender Liebe der lebendigen Wahrheit nachstrebt. Wir dürfen ja, wenn wir mit hingebender Liebe das Ewige in unserer Thätigkeit anstreben, des Beistandes Gottes und des Beifalls der Menschen versichert seyn.

Putbus,
am Ostermontag 1815.

Franz Wiese.

Inhalt.

Seite.

Einleitung. Wesen und Bedeutung der philosophischen Propädeutik und ihr Verhältniß zum Zweck des Gymnasiums und zu den höheren wissenschaftlichen Anforderungen der Universität 1

Die Entwickelungsstufen des Geistes.

Einleitung. Wesen des Geistes im Verhältniß zur Natur. 8

Erster Theil.

Der Geist als Individuum.

1. Das Verhältniß von Leib und Seele . . 12
2. Die Hauptthätigkeiten der Seele . . 15
3. Die Naturbestimmtheit des Individuums . 17

Zweiter Theil.

Der Geist als Ich (Subject) und als selbstbewußter Geist 25

Erstes Kapitel.

Entwickelungsgang des selbstbewußten Geistes zum Denken.

A. Anschauung 27

Seite.
B. Vorstellung.
I. Die Verinnerung 29
II. Die Einbildungskraft.
1. Die reproductive Einbildungskraft . 33
2. Die productive Einbildungskraft, die Phantasie 39
a. Die symbolische Phantasie . . 40
b. Die plastische Phantasie . . 41
c. Die romantische Phantasie . . 43
3. Die Zeichen schaffende Phantasie . 48
III. Das Gedächtniß 51
C. Das Denken 57

Zweites Capitel.

Das Denken des Verstandes.

A. Die Lehre vom Begriff.
1. Die Bedeutung des Begriffs . . . 59
2. Die Begriffsbildung . . . 63
3. Das Verhältniß der Begriffe zu einander 68
B. Das Urtheil.
1. Die Bedeutung des Urtheils . . 71
2. Das Verhältniß der Urtheile zu einander 74
3. Die Formen des Urtheils . . 75
C. Der Schluß.
I. Die unmittelbaren Schlüsse . . . 80
II. Der mittelbare oder eigentliche Schluß.
1. Die Bedeutung des Schlusses . . 82
2. Die Arten der Schlüsse.
a. Der kategorische Schluß . . 85
b. Der hypothetische Schluß . . 89
c. Der disjunctive Schluß . . 91
d. Die zusammengesetzten Schlußarten 94
D. Der Beweis.
1. Die Bedeutung des Beweises . . 99
2. Die Form der Beweise.
a. Der Beweisgang 104
b. Das Beweisverfahren . . . 113
c. Der Beweisgrad 115

Seite.
d. Die Beweisart 118
3. Allgemeine Regeln für die Beweise. 119
E. Die Eintheilung und die Definition.
I. Die Eintheilung 123
II. Die Definition 126

Drittes Capitel.

Das Denken der Vernunft.

A. Verstand und Vernunft in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander 138
B. Gefühl und Vernunft in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander.
I. Die Bedeutung des Gefühls . . 154
II. Die Gefühle als gemeinschaftliche Grundlage der Erkenntniß und des Willens.
1. Die Gefühle des Erkennens.
a. Die drei idealen Gefühle . . 160
Das sittliche Gefühl . . . 167
Das religiöse Gefühl . . . 169
Das ästhetische Gefühl . . . 176
b. Die innere Beziehung der drei idealen Gefühle zu einander . . . 178
2. Die Gefühle des Handelns.
a. Die Formen des praktischen Gefühls 185
b. Die Formen des praktischen Gefühls in ihrem Verhältniß zur denkenden Vernunft 195

Seite.

29

33

39

40

41

43

48

51

57

59

63

… Begriffe zu einander 68

71

… Urtheile zu einander 74

75

80

… Schluß.

1. Die Bedeutung des Schlusses . . 82

2. Die Arten der Schlüsse.

a. Der kategorische Schluß . . 85

b. Der hypothetische Schluß . . 89

c. Der disjunctive Schluß . . 91

d. Die zusammengesetzten Schlußarten 94

D. Der Beweis.

1. Die Bedeutung des Beweises . . 99

2. Die Form der Beweise.

a. Der Beweisgang . . . 104

b. Das Beweisverfahren . . . 113

c. Der Beweisgrad 115

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Druckfehler.

S. 32. Z. 4. v. u. statt im lies ein.
" 34. Z. 4. v. o. st. demnach l. dennoch.
" 40. Z. 1. v. o. st. weniger l. wenigen.
" 56. Z. 16. v. u. st. in l. und.
" 104. Z. 11. v. o. st. das l. da.
" ebend. Z. 12. v. o. st. welchem l. welchen.
" 105. Z. 16. v. o. st. den l. drei.
" 117. Z. 8. v. o. st. Beispiel l. Bispel.
" 143. ist nach Z. 4. v. o. hinzuzufügen:
„Ich zieh' sie ab, und du liegst ganz vor mir."
" 145. Z. 1. v. o. st. wissen l. eröffnen.
" ebend. Z. 7. v. o. st. und l. in.
" 173. Z. 1. v. u. st. Frömmeln l. Frömmelei.
" 180. Z. 5. v. o. st. und dieses l. und.
" 188. Z. 3. v. u. st. Betheiligung l. Bethätigung.
" 237. Z. 17. v. u. und S. 238. Z. 2. v. o. l. Urkündlichen st. Urkindlichen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Einleitung.

Wesen und Bedeutung der philosophischen Propädeutik in ihrem Verhältniß zum Zweck des Gymnasiums und zu den höheren wissenschaftlichen Anforderungen der Universität.

Die philosophische Propädeutik hat zu ihrem Zweck, vorzubereiten zu dem Studium der Philosophie, und somit eine lebendige Anregung zu dem höheren wissenschaftlichen Leben der Universität zu geben. Die Philosophie selbst hat keine andere Aufgabe, als das Erscheinende, Daseyende zu **begreifen**. Der Begriff ist das innerste Wesen einer Sache, sowol das Erste, der Grund, insofern er in seiner umfassenden, durchgehenden Grundbestimmung das Wesen und die Einheit festhält und daher die Grundlage bildet, als auch das Letzte, der Zweck, insofern er das Besondere als die fortschreitende Ausbildung und Individualisirung der im Begriffe enthaltenen Grundbestimmung erscheinen läßt. Auf dieser gegenseitigen Durchdringung des Allgemeinen und Besonderen beruht das **innere Leben** des Begriffs, der das Besondere nicht in starrer Einzelheit bestehen läßt, sondern in stete Beziehung auf das Allgemeine bringt und dieses durch jenes individualisirt.[1a]) Der Begriff ist daher nicht ein in sich Fertiges, ein Todtes, Ruhendes, sondern ein sich lebendig Realisirendes: nachweisen, wie das Allgemeine

München

als das zum Grunde liegende Wesen sich in dem Besonderen realisirt und verschiedene Gestaltungen und Bestimmungen erhält, und indem es sich in diesen besonderen Bestimmungen zeigt, nicht zu einem Andern wird, sondern nur seine eigenen ihm inwohnenden Bestimmtheiten heraussetzt, das heißt entwickeln, und somit ist das Begreifen etwas Lebendiges, ein geistiger Proceß, in welchem, wie im Leben die Seele der Alles durchdringende Mittelpunkt ist, sich der Begriff als die allgegenwärtige und Alles durchdringende Macht darstellt. Das Besondere, der Stoff, in welchem sich der Begriff realisirt, ist für sich das Unlebendige, Todte, wie der Stoff des Organismus ohne die belebende Seele. Der Begriff ist der wahre Werkmeister, welcher den Stoff durchdringt und gliedert; die Stufen der Entwickelung sind nur Bestimmungen des Begriffs. Bei dieser Form des Entwickelns bleibt nichts Einzelnes isolirt und unberechtigt stehen, sondern es wird als ein Glied zu einem lebendigen Organismus mit allen anderen Bestandtheilen zusammengefaßt, systematisch verbunden. Auf dieser Entwickelung vom Begriffe aus mit ihrer Allgemeingültigkeit und inneren Nothwendigkeit beruht die philosophische Methode, welche zugleich die eigentlich wissenschaftliche ist. Die Philosophie ist die vollendetste Wissenschaft auch in systematischer Hinsicht, und alle Wissenschaften streben, Philosophie zu werden.

Ihr Organ ist das Denken, und das Philosophiren besteht in nichts Anderem, als darin, daß wir uns denkend verhalten, daß wir den Gegenständen nachdenken, um hierdurch das Wesen und den Begriff derselben zu erfassen, von welchem aus die Entwickelung mit wissenschaftlicher Allgemeinheit und innerer Nothwendigkeit geführt wird. Die Philosophie ist daher das wissenschaft-

liche Leben selbst, das sich Bewegen im reinen Gedanken, welcher das Stoffartige der gegenständlichen Welt überwindet, das Seyn zu seinem eigenen Inhalt macht und in begriffsmäßiger Entwickelung geistig wieder erzeugt.

Da nun das Gymnasium den Zweck hat, den wissenschaftlichen Geist zu wecken und zu bilden, während die Universität das wissenschaftliche Leben selbst sich zur Aufgabe stellt, so ist die philosophische Propädeutik recht eigentlich die unmittelbare Vorbereitung für die höheren Anforderungen des Universitätslebens und giebt der Gymnasialbildung ihren wahrhaften Abschluß.[1b]) Alle Unterrichtsmittel des Gymnasiums wirken hin auf die Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes; wichtig für diesen Zweck ist es, daß die allgemeinen Erkenntnißformen, die Kategorien, diese geistigsten Wesenheiten, welche in allen Wissenschaften wiederkehren, auf mannigfaltige Weise geübt und zum Bewußtseyn gebracht werden; ferner daß das Denken gewinne an Klarheit der Begriffe und an Bündigkeit und festem Zusammenhang, womit dann die Uebung in Verbindung tritt, das klar und deutlich Gedachte auf angemessene Weise darzustellen und zugleich Lebendigkeit, Beweglichkeit und Schönheit der Rede zu gewinnen. Vor Allem muß aber, um den wissenschaftlichen Geist zu bilden, lebendig werden die Idee der Wahrheit, die Seele aller Wissenschaften, für welche die Methode des Erkennens und die Kunst der Darstellung der letzte und einzige Zweck ist. Hieraus ergeben sich die drei für die Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes wesentlichen Momente, das logische, rhetorische und religiöse, und es stellen sich Grammatik, Mathematik, Lectüre der Klassiker und Religion als die ideellen Unterrichtsmittel heraus, in sofern sie aus

der Idee des Gymnasiums hervorgehen und in ihnen sich der Zweck desselben realisirt, nemlich die Fähigkeit des wissenschaftlichen Erkennens auszubilden. Die Realien, welche ferner auf dem Gymnasium gelehrt werden, haben den Zweck, einzuführen in die verschiedenen Sphären der objectiven Welt, in das Reich der Natur, das Reich der Menschheit und das Reich Gottes; in ihnen gewinnt zugleich die wissenschaftliche Gymnasialbildung ihre lebendige Beziehung und Anwendung auf die drei unterschiedenen Lebenssphären.

Die Mathematik wird der Schlüssel zu den Naturwissenschaften, das Studium der Sprachen und ihrer Producte führt ein in das geschichtliche Leben der Völker, und die Religion, die Lehre von dem Wesen und Wirken des lebendigen Gottes, führt ein in ihr reales, menschliches Daseyn, in die Kirche und deren geschichtliche Entwickelung. Da nun die Universität die Fortsetzung und Vollendung des Gymnasiums ist, so erhalten die Unterrichtsgegenstände des Gymnasiums eine innere Beziehung zu dem Universitätsleben. Die Universität hat vier Facultäten: die medicinische, juristische, theologische und philosophische. Die drei ersten sind bestimmt durch die drei Sphären des Universums, Natur, Menschheit, Gottheit. Die medicinische Facultät hat zu ihrem Gegenstand den Leib des Menschen, seinen Organismus, seine Krankheiten und die Mittel, sie zu heilen, und stützt sich auf die Erkenntniß der Natur, auf die Naturwissenschaften. Die juristische Facultät behandelt das Recht, den Mittelpunkt jedes Staatslebens und das Band aller äußeren menschlichen Verhältnisse, und setzt voraus die geschichtliche Entwickelung des Völkerlebens und stützt sich auf die Erkenntniß der verschiedenen menschlichen Verhältnisse. Die theologische Facultät hat zu ihrem

Gegenstand das aus der Religion stammende kirchliche Leben und stützt sich auf die Erkenntniß Gottes. Zu diesen verschiedenen Richtungen, welche die Universität verfolgt, hat das Gymnasium die Grundlage geschaffen; während dort die Lenker und Leiter der unterschiedenen Lebenssphären gebildet werden, erhält hier der Geist die Fähigkeit, sich der einen oder der anderen dieser Berufssphären mit Erfolg zu widmen, damit der Jüngling sich ausbilde zum Bürger des Staats. Da sich nun die medicinische Facultät auf die Erkenntniß der Natur, die juristische auf die Erkenntniß des geschichtlichen Lebens der Menschheit und die theologische auf die Erkenntniß Gottes stützt, so haben alle drei die allgemeine Methode und den allgemeinen Inhalt aller wissenschaftlichen Erkenntniß zu ihrer Voraussetzung und stützen sich auf die philosophische Facultät. Diese bildet daher die allgemeine Grundlage der drei anderen Facultäten und das ideelle Band, was sie mit einander vereinigt und wirklich zu der universitas litterarum macht. Daher ist die philosophische Facultät recht eigentlich der ideelle Lebenspunkt der drei übrigen Facultäten; sie begründet und entwickelt das kräftige und geistige Leben der ganzen Universität. Das Gymnasium gewinnt nun in seinen Unterrichtsmitteln besonders zur philosophischen Facultät die innigste Beziehung; es hat dieselben Gegenstände, welche die philosophische Facultät mit einschließt, nemlich die Naturwissenschaft und Mathematik, Geschichte und Philologie; der wesentliche Unterschied ist der, daß auf der Universität diese Gegenstände für sich als Wissenschaften behandelt werden, während sie auf dem Gymnasium wissenschaftliche Bildungsmittel bleiben; denn die höchste Aufgabe des Gymnasiums stellt sich dar in der Ausbildung des gesammten geistigen Lebens, in der Veredlung

des Herzens durch Entwickelung des Geistes; nicht werden die Schüler erzogen zu Medicinern oder zu Juristen oder zu Theologen, sondern sie werden ausgebildet zu einem vernünftigen und wissenschaftlichen Erfassen der Wahrheit und sollen die allgemein menschliche, sittliche Bildung erhalten, die sie empfänglich für alles Wahre, Gute und Schöne macht in allen Sphären des Lebens und in ihnen eine Ahnung von dem inneren Zusammenhang des höheren geistigen Lebens erweckt. Ebendeshalb haben die Unterrichtsgegenstände des Gymnasiums eine so ausschließlich innere Beziehung zu den Wissenschaften der philosophischen Facultät, welche die Grundlage der besonderen Facultätsstudien bilden. Die philosophische Propädeutik hat als derjenige Unterrichtsgegenstand, welcher recht eigentlich für die höheren Anforderungen des Universitätslebens vorbereitet und daher der Gymnasialbildung ihren wahren Abschluß giebt, vorzüglich die Aufgabe, daß sie eine freiere, höhere Ansicht von der Wissenschaft erzeuge, damit nicht die besondere Fachwissenschaft als vereinzelt und abgesondert von den andern angesehen werde, sondern daß sich immer mehr die Ueberzeugung befestige, es gebe ein Gemeinsames, welches alles Wissen belebend und verbindend durchdringe, und sich somit das Bedürfniß nach philosophischem Studium d. h. nach einem ächt wissenschaftlichen Denken lebendig aufdränge. Es wählt daher die philosophische Propädeutik zu ihrem Gegenstande die Geistesthätigkeiten in ihrem stufenmäßigen Fortschritt; denn der Inhalt aller Wissenschaften und Künste, aller menschlichen Verhältnisse und Bestrebungen gewinnt zunächst in den Anlagen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes seine unmittelbarste Grundlage. In naturgemäßer Entwickelung behandelt die Propädeutik die einzelnen Geistesthätigkeiten,

welche durch die verschiedenen Klassen des Gymnasiums schon ausgebildet und geläufig geworden sind, und indem sie, abgesehen von den Unterrichtsgegenständen, durch welche sie in einer bestimmten Ordnung schon geübt sind, dieselben jetzt für sich betrachtet und in ihrem inneren Zusammenhang nachweist, läßt sie das gesammte Geistesleben in einem helleren Lichte erscheinen; es werden die verschiedenen Stufen der Anschauung und Vorstellung durchgenommen, durch welche der Geist den gegebenen Stoff sich aneignet und bewältigt, und somit die Kraft gewinnt, immer mehr zu sich selbst zurückzukehren und bei sich zu seyn d. h. sich denkend zu verhalten. Um die Thätigkeit des Denkens in ihrer ganzen Bedeutsamkeit erscheinen zu lassen, wird zunächst das Denken des Verstandes behandelt, wie derselbe Begriffe bildet, diese zu Urtheilen und Schlüssen verbindet und Beweise und Definitionen aufstellt. Dies sind wiederum lauter Gegenstände, welche durch den voraufgegangenen Gymnasialunterricht vielfach geübt und geläufig geworden sind; es wird dem Schüler nur ein freier Blick in die Theorie der von ihm durchlaufenen Uebungen eröffnet und die einfachen Principien, nach denen er bisher thätig gewesen ist, werden ihm jetzt in klarer Uebersichtlichkeit vorgelegt. Mit den Beweisen und Definitionen ist aber die äußerste Grenze des verständigen Denkens erreicht. Es drängt sich die Frage auf, woher werden die Principien gewonnen? Und zur Beantwortung dieser Frage wird der Uebergang gemacht zu dem Denken der Vernunft, und dies ist der Abschnitt, wo ein Hinblick auf das Kommende gewährt wird, wo die Aufgabe der Philosophie festgestellt, ihre Nothwendigkeit nachgewiesen und das lebendige Verlangen nach derselben angeregt wird.

Die Entwickelungsstufen des Geistes.

Einleitung.

Wesen des Geistes im Verhältniß zur Natur.[2])

Das Wesen der Natur ist das Außereinander-, das Nacheinander- und Nebeneinanderseyn (Zeitlichkeit und Räumlichkeit). In der Natur ist Vernunft, Gedanke, göttlicher Gedanke und göttliche Weisheit, aber der Gedanke in zeitlicher und räumlicher Existenz. „So er spricht, so geschieht's (Zeitlichkeit); so er gebeut, so stehet es da“ (Räumlichkeit). „Durch das Wort sind alle Dinge gemacht.“ Der Gedanke in der Natur **wird** nur gedacht, denkt sich selbst nicht, er ist nicht bei sich, nicht denkender Gedanke. Das Wesen des Gedankens ist das Beisichseyn, das Aufheben des Außereinander, das zu sich selbst Kommen, die Idealität. Auch in der Natur zeigt sich das stete Streben, das Außereinander zu negiren; die schwere Materie sucht ein Centrum, bleibt aber auf dasselbe nur äußerlich bezogen — das Centrum als mathematischer Punkt ist die vollständige Negation des Außereinander. Das Licht stellt eine Aufhebung des Außereinander, die Idealität in der Natur sichtbar dar; es

ist das absolut Leichte, einfach mit sich identisch, aus sich selbst leuchtend, aber als Materie das unendliche Außersichseyn. Das Materielle des natürlichen Seyns strebt einerseits zu seinem Mittelpunkt, andererseits kann es ihn nicht erreichen, es ist in den angezogenen Körpern ein continuirliches Bestreben zur Annäherung an die anziehenden, zugleich bleiben sie aber auch wieder in ihrer Beziehung auf sich selbst (Centripetal- und Centrifugalkraft). Nicht gelangt die Natur dazu, zu sich selbst zu kommen, sich zu finden.

„Was will die Nadel, nach Norden gekehrt?
Sich selbst zu finden ist ihr verwehrt.“

Die Sonne ist die allgemeine Centralkraft; die Planeten streben nach ihr als ihrem gemeinsamen Mittelpunkt; was sie erreichen ist die kreisende Bewegung. Alles Natürliche geht ins Unendliche hinaus und hinein neben und nacheinander.

„Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es,
Und wieder nieder
Zur Erde muß es.“

Das Materielle als solches ist auf das Gesetz der Schwere bezogen, das für alle Körper eine Macht ist, die ihnen äußerlich bleibt und unüberwindlich. Es findet hier nur Gegensatz und Beziehung statt; entgegengesetzte Kräfte erzeugen sich gegenseitig und halten sich das Gleichgewicht, ohne sich in einem Dritten als übergreifender Einheit wiederzufinden, wie der Geist eine solche Einheit ist, der seinen Schwerpunkt, sein allgemeines Gesetz in sich selbst hat, und sich selbst in den Gegensätzen wiederfindet. Die Natur hat kein Inneres; das sie charakterisirende Moment ist die Aeußerlichkeit; in ihr herrscht die Unruhe, der Gegensatz, das Princip al-

les Daseyns und Lebens. Im Menschen erst gewinnt die Natur ihr Inneres. Ein großer Reichthum der Stufenfolge und der Entwickelung findet von der anorganischen Materie der Natur statt bis zum menschlichen Leibe, der die Blüthe und das Ziel des Naturlebens ist. Aber auf allen Stufen behält die Natur den Charakter der Aeußerlichkeit bei. Das Natürliche geht aus sich hinaus in das räumlich und zeitlich Unendliche; der Geist geht in sich zurück. Das Einzelne in der Natur ist bezogen auf sein Allgemeines als eine ihm zu Grunde liegende, fremde Macht, durch die es durch und durch determinirt ist. Die Materie ist bezogen auf ihren Schwerpunkt, die Planeten auf die Sonne als ihre Centralkraft, das Thier als Individuum und bloßes Exemplar der Gattung auf die Gesetze der Gattung, ohne daß das Einzelne sein Allgemeines in sich zu erzeugen vermag und die über demselben schwebende Allgemeinheit selbst ist. Die Nothwendigkeit beherrscht alle Thätigkeiten der Natur. Der Geist hat sein Centrum in sich selbst, insofern er sich des Allgemeinen bewußt wird, und dies in sich selbst frei zu verwirklichen im Stande ist. Sein Wesen ist das Beisichseyn, das Aufheben des Außereinander, die Idealität, die Freiheit. Der Geist ist frei, eben weil er bei sich ist (sui juris est, sui compos). Er sucht sein Centrum nicht, sondern hat es gefunden; er ist Bewußtseyn, Ich! Er ist somit nicht nur gedachter, sondern zugleich sich und Anderes denkender Gedanke. Wir sind göttliche Gedanken, die zugleich denken, sind Subject und Object des Denkens zugleich. Es erreicht daher der Gedanke, der in der Natur noch versenkt ist, seine **Wahrheit**, seine dem Inhalt entsprechende Form, erst im Geiste; der Geist ist, da er das Aeußerliche der Natur aufhebt, die Wahrheit der Natur. Die höhere

Stufe ist immer die Wahrheit der vorhergehenden niederen Stufe; diese bleibt nicht, was sie war, sondern sie ist als ein Gewesenes aufgehoben; sie ist aber auch nicht spurlos verschwunden, sondern sie ist aufgehoben (erhalten), sie hat eine höhere Bedeutung erhalten, ist erhoben.[3]) Hiermit ist zugleich das Verhältniß des Geistes zur materiellen Natur festgesetzt, und hierdurch ebensowol der Dualismus überwunden, welcher Geist und Materie als etwas ganz Verschiedenes, sich einander Ausschließendes aufstellt, als auch der nach Einheit strebende Materialismus, welcher alles Geistige aus der Materie, und der Spiritualismus, der alles Materielle aus dem Geiste ableitet. Der Geist als die Idealität ist das Aufheben, die Negation der Materie; diese wird ein ideelles Moment des Geistes und hat ihm gegenüber keine Selbstständigkeit mehr. Indem der Geist alle Materialität aufhebt, giebt es für ihn kein Außereinander, keine Materie, sondern er ist die absolute Macht über sie. Der Natur gegenüber ist der Geist das höher Entwickelte, ihr Ziel; jedes Ziel aber ist zugleich Ende d. h. Negation. Freiheit ist der Begriff des Geistes; in ihm stellt sich die Einheit des Einzelnen und Allgemeinen dar; das Allgemeine wird sich im Einzelnen seiner selbst bewußt, und das Einzelne weiß sich selbst als Allgemeines, und geht also nicht aus sich heraus, sondern kehrt in sich zurück. Das Denken ist das Allgemeine, die wesentliche substanzielle Bestimmung des Menschen, und es ist sich selbst denkend in einem Ich, der allereinzelsten, individuellsten Bezeichnung. Das Ich ist am meisten bei sich, wenn es sich denkend verhält.

Ist nun Freiheit der Begriff des Geistes, sein Wesen, seine Bestimmung, so muß er dazu werden, sich dazu bestimmen. Der Begriff ist nicht ein in sich Fertiges,

Abgeschlossenes, sondern ein sich lebendig stets Realisirendes. Die Entwickelung des Geistes besteht in nichts Anderem als dazu zu werden, was sein Begriff ist. Das sich Entwickelnde ist anfangs noch nicht das, was es seinem Wesen nach seyn soll; es ist daher auch der Geist als ein sich entwickelnder noch nicht gleich anfangs freier Geist; er soll die Negation der Natur werden, ist also anfangs noch mit der Natürlichkeit behaftet d. h. der Geist erscheint noch in der Form der Natur. Das Allgemeine und das Einzelne, deren Einheit der Geist seinem Begriff nach ist, erscheinen noch als unterschiedene Momente, entsprechend dem Begriff der Natürlichkeit, aber zugleich zur untrennbaren Einheit mit einander verbunden. Die beiden unterschiedenen Momente sind hier Leib und Seele, und der Geist, zuerst noch in die Natürlichkeit versenkt, erscheint als Einheit eines Leibes und einer Seele, als natürliches menschliches Individuum.

Erster Theil.

Der Geist als Individuum.

1. Das Verhältniß von Leib und Seele.[4])

Der Geist als natürlich menschliches Individuum ist noch nicht den Formen der Natürlichkeit, der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, enthoben, seine Existenz ist eine räumliche und zeitliche, wie sie sich darstellt in der Einheit von Leib und Seele. Ueberall nun, wo vieles Einzelne durch eine Allgemeinheit zu einer Einheit verbunden ist, unterscheiden wir Mittel und Zweck. Die Mittel können zunächst dem Zweck äußerlich seyn, wie z. B.

Steine, Holz u. dgl. für den Zweck gleichgültig sind, daß daraus ein Haus werden soll; denn in ihnen selbst liegt der Grund nicht, daß daraus ein Haus werde; sie könnten auch zu einem anderen Zweck benutzt werden. Das Holz, die Steine müssen es sich gefallen lassen, wozu sie verbraucht werden; die Mittel sind hier bloßes Material, durch welches der Zweck ausgeführt wird; derselbe wird hier auf Kosten der Mittel verwirklicht. Wenn aber der Zweck den Mitteln nicht äußerlich ist, nicht durch sie, sondern nur in ihnen sich verwirklicht, dann ist der Zweck ihnen immanent (Entelechie) und die Mittel sind nicht mehr ein bloßes Material, sondern sie werden zu Organen, Gliedern; Organ oder Glied ist eben ein solches, das zur Verwirklichung eines Zweckes dient, der zugleich seine eigene Bestimmung ist, so daß der Zweck nicht auf Kosten, sondern zum Besten des Organes verwirklicht wird. Ein System von Organen, welche zusammen einen immanenten Zweck haben, wird ein Organismus oder ein Leib genannt. Der eine immanente Zweck nun, wodurch die Theile zu Gliedern, der Körper zum Leibe, die Vielheit von Organen zu einem Organismus wird, ist die Seele; sie ist also der Zweck des Organismus, die Entelechie des Leibes, die einfache Allgemeinheit, welche als Zweck alle die vielen einzelnen Organe zu einer Totalität macht. Leib ohne Seele ist ein Widerspruch; die Seele ist nur Seele durch den Leib, und der Leib nur Leib durch die Seele. Das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen stellt sich hier so dar, daß das Einzelne, die Glieder, widerstandlos sind gegen ihre Allgemeinheit, den Zweck, eben weil sich das Allgemeine ganz in das Einzelne eingelassen hat und in und mit dem Einzelnen sich verwirklicht. Widerstandsfähig-

keit kann nur eintreten, wenn Mittel und Zweck sich einander äußerlich gegenüberstehen. Es sind daher die Organe widerstandlos gegen die Seele; sie ist die den Leib absolut bestimmende und durchdringende Macht. Die Gestalt der Glieder und des ganzen Leibes ist eine von der Seele ausgehende Bestimmung, die ihr Lebensprincip vollständig in der äußeren Gestaltung ausprägt. Sie ist das allen Organen Präsente, das Außereinander der Glieder ist für die Seele nicht da; sie ist die reine Idealität oder Aufhebung des Außereinanderseyns. Wie der Leib die Bethätigung, die Realität der Seele ist, so ist die Seele die Idealität der Organe. Sie lebt und wirkt in allen Gliedern als thätiges Lebensprincip, sie durchdringt die ganze Räumlichkeit des Leibes und ist doch selbst nicht räumlich. Es kann daher auch nicht von einem besonderen Seelenorgane die Rede seyn, gleich als wenn Seele und Leib sich in einem Punkte berührten. Das eigentliche Seelenorgan ist der Organismus in seiner Totalität. Die Seele verwirklicht sich in allen Organen; daher der Sitz der Seele nirgends oder überall ist. Insofern nun der Organismus ein System von Organen ist, und diese einzelnen Organe selbst wieder eine Einheit unterschiedener Bestimmungen bilden, so ist der Organismus ein System von Systemen, die sich aber nur relativ für sich abschließen. Die Seele als die Entelechie des ganzen Organismus zeigt sich natürlich auch als die Entelechie, als die wirksame Einheit der einzelnen Systeme; sie hat in sich eine Vielheit von Seiten und jede dieser Seiten hat ihre Verwirklichung in diesem bestimmten System des Organismus oder in diesem bestimmten Organ.

2. Die Hauptthätigkeiten der Seele.

Aristoteles[5]) unterscheidet die ernährende, die empfindende und die denkende Seele oder die Pflanzenseele, Thierseele und Menschenseele. Diese drei Formen des Seelenlebens stehen nach ihm in einer inneren Beziehung zu einander und bilden eine Stufenfolge in der Weise, daß die niedere Stufe der höheren zur Voraussetzung dient und in dieser zur vollendeteren Wirksamkeit gelangt. Die niedrigste Lebensstufe ist die der ernährenden Seele, worauf das Pflanzenleben beschränkt bleibt; die mittlere beruht auf der empfindenden Thätigkeit der Seele und wird von den Thieren erreicht; die oberste Stufe nimmt die denkende Menschenseele ein. Die mittlere Stufe kann nicht seyn ohne die erste und die oberste nicht ohne die beiden anderen. Die Menschenseele faßt alle Bestimmungen des Naturlebens als dienendes Mittel in sich und wird zum Organe des über das Natürliche hinausgehenden geistigen Lebens. Was nun die Organe für die Hauptthätigkeiten der Seele betrifft, so verwirklicht die ernährende Seele ihre plastisch bildenden Functionen durch das Gangliensystem, welches seinen Mittelpunkt in den Ganglien des Unterleibs hat, von wo sich die Nerven mit den Blutgefäßen in alle Organe der Verdauung, der Absonderung und Ernährung begeben, sich also durch alle Organe verbreiten, welche der Reproduction dienen. Die Nervenkraft des Gangliensystems ist die Beherrscherin aller zur Bildung und Erhaltung des Leibes gehörigen Functionen. Die ernährende Seele zeigt sich hier in ihrer physisch bildenden Thätigkeit, und verwandelt zugleich die verschiedenen Affectionen, das Gefühl von Ermattung und Kraft, von Leichtigkeit und Schwere, von Beklemmung, Druck

u. dgl. m. in eine Einheit der Empfindung, in das Gemeingefühl, das seinen Ursprung hat in den von den Ganglien aus sich in dem ganzen Körper verbreitenden Nerven. Es zeigt sich hier die reproductive Sensibilität, welche nach Innen kehrend sich in diejenigen Organe versenkt, welche zur Bildung und Erhaltung des Leibes dienen. So wie nun die Seele nach Innen gekehrt die ernährende ist, so hat sie auch eine nach Außen gerichtete Thätigkeit, wodurch sie, als empfindende, wahrnehmende, die Gegenstände der Außenwelt aufnimmt; sie realisirt ihre Thätigkeit in dem Gehirnsysteme, von wo paarweise die Sinnesnerven zu den verschiedenen Sinnesorganen abgehen. Das Ganglien- und Gehirnsystem stehen wiederum in Verbindung mit einander durch die sympathetischen Nerven, welche in der Brust und im Unterleibe auf jeder Seite herablaufen, und zu deren Bildung das Vertebralsystem mitwirkt, Nerven, die von dem Rückenmark ausgehen und sich besonders in die äußere Oberfläche des Leibes, in die Haut und in die Muskeln der zur Bewegung bestimmten Gliedmaßen verbreiten. Von dem Gehirn zu dem Rückenmark, von diesem zu den Nerven des Muskelsystems und der Haut findet ein ununterbrochener Zusammenhang statt. Die Seele zeigt sich in allen diesen Systemen als die von innen heraus wirksame Einheit, und will man von ihrem Sitz sprechen, so hat sie so viele verschiedene Sitze, als es besondere Organe giebt. Sind aber die Organe nichts als die Verwirklichungen der verschiedenen Seelenfunctionen, so kann nicht eine auch nur momentan eintretende Unabhängigkeit der Seele von ihren Organen eintreten, sondern wie sie ihnen immanent ist, so muß sie es auch bleiben und ist an sie gebunden.

3. Die Naturbestimmtheit des Individuums.[6])

Jedes lebendige Individuum ist bestimmt durch das ihm inwohnende Princip der Seele, die sich in den Organen verwirklicht und verleiblicht. Aus der eigenthümlichen Organisation ergeben sich bestimmte, feste Unterschiede, welche als an die Organe geknüpft der Natur angehören. Die organischen Systeme sind das sensible, welches auf der Nervensubstanz beruht und seinen Gegensatz in den Gehirnsnerven und den Ganglien hat; das irritable, welches durch den Blutumlauf bedingt ist, und seinen Gegensatz in den Arterien und Venen erhält; das reproductive System, welches vorzüglich durch die Thätigkeit der Ganglien bedingt ist, und da diese die Gehirnsnerven durch die sympathetischen Nerven mit afficiren, so wirkt dies System auch auf das sensible ein. Die Nervensubstanz ist es, welche den ganzen Leib durchzittert, und auf derselben beruht die Sensibilität, wodurch sich das animalische Leben von jedem anderen qualitativ unterscheidet. In der Sensibilität ergiebt sich sogleich ein bestimmter Gegensatz, nemlich einerseits die Empfänglichkeit, Receptivität, Reizbarkeit, andererseits die Gegenwirkung, Reaction, Energie; dieser Gegensatz geht hervor aus der lebendigen Wechselwirkung der einzelnen organischen Systeme. Aus dem Verhältniß der Glieder dieses Gegensatzes zu einander erhalten die Temperamente ihre nähere Bestimmung, welche die Alten nach dem Vorherrschen der einen oder der anderen Flüssigkeit im menschlichen Körper benannt haben, und die sich zurückführen lassen auf das sensible, irritable, reproductive System, je nachdem man das Nervöse, das Arterielle und Venöse, das Vegetative ins Auge faßt. Viel Empfänglichkeit und geringe Energie

zeigt das sanguinische Temperament; ferner viel Empfänglichkeit und kräftige Gegenwirkung das cholerische; geringe Empfänglichkeit bei starkem Wirkungsvermögen das melancholische und endlich ein Gleichgewicht zwischen geringer Empfänglichkeit und geringem Wirkungsvermögen das phlegmatische. Jedes dieser Temperamente hat eine positive und negative Seite, je nachdem es sich naturgemäß gestaltet oder ins Extrem übergeht.

Bei dem sanguinischen Temperament ist die Reizbarkeit, die Empfänglichkeit für jeden Eindruck überwiegend, und indem sich die Seele dem Eindruck der erscheinenden Welt ganz hingiebt, folgt sie auch dem steten Wechsel derselben. Der Sanguiniker lebt daher im Genusse der Gegenwart; die Leichtigkeit, womit er von einem Eindruck zum andern übergeht, läßt ihn die Freude mehr genießen und dem Leide keine bleibende Spur einräumen. Die positive Seite dieses Temperaments ist: die sich leichthingebende Allseitigkeit für die verschiedensten Eindrücke, das Genießen in der Gegenwart, und da in der umgebenden Welt sich stets neue Nahrung darbietet, ist die Grundstimmung Heiterkeit und Fröhlichkeit. Die negative Seite dieses Temperaments ist Flüchtigkeit, Leichtsinn, Flatterhaftigkeit, Zerstreutheit. Die Fröhlichkeit geht über in gemeine Lustigkeit, welche sich in einem unmotivirten Lachen und trivialer Schwätzerei äußert.

Das cholerische Temperament ist gleichfalls leicht erregbar, aber nicht um sich von der umgebenden Welt bestimmen zu lassen, sondern um zu reagiren. Die Reaction, die That ist die Eigenthümlichkeit des Cholerikers, wozu der Reiz nur die Veranlassung ist. Bei seiner rastlosen Thätigkeit lebt er besonders in dem, was ihm noch zu schaffen und zu wirken übrig bleibt. Der Sanguiniker vergißt über der Gegenwart Vergangenheit

und Zukunft; der Choleriker reflectirt in der Gegenwart über die Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft. Die positive Seite dieses Temperaments ist die Kraft zum Handeln, welche von Außen hervorgerufen zugleich das Selbstgefühl des Cholerikers erweckt, dessen Grundstimmung der Muth ist, die Gewißheit, sich schöpferisch durch die That verhalten zu können. Die negative Seite stellt sich hier dar in dem Uebergang der Kraft zur Gewalt, des Muthes in Trotz, Jähzorn, Herrschsucht, Stolz.

Das melancholische Temperament zeigt eine geringe Empfänglichkeit für äußere Eindrücke der Gegenwart; doch sind die empfangenen Eindrücke nicht so leicht vorübergehend. Was sich einmal dem Innern des Melancholikers eingeprägt hat, das läßt er so leicht nicht los; daher ist die Erinnerung an das schon Gewesene in ihm vorherrschend. Während der Choleriker die Zukunft gestalten will und seine Blicke vorwärts richtet, lebt der Melancholiker in der Vergangenheit und seine Grundstimmung ist die Wehmuth. Die positive Seite dieses Temperaments ist die Neigung zur Tiefe, die Zurückgezogenheit in die Welt der eigenen Innerlichkeit. Unabhängig von außen ist er in sich versenkt und verfolgt bei dieser Unabhängigkeit von den Zuständen der Gegenwart beharrlich sein Ziel. Die negative Seite ist das Ausarten der Tiefe in das Bizarre, indem bei dem ausschließlichen Leben in dem eigenen Innern und in der Vergangenheit die Gegenwart verkannt und mißverstanden wird. Die Verstimmung über die Zustände der umgebenden Welt artet in Eigensinn aus, und so verzehrt der Melancholiker in der Trübheit sein eigenes Herz.

Bei dem phlegmatischen Temperament hält der geringen Reizbarkeit das Wirkungsvermögen das Gleichgewicht. Während der Melancholiker in seiner Innerlichkeit von der Gegenwart und Zukunft, aber nicht von der Vergangenheit frei ist, ist der Phlegmatiker auch davon frei. Er ist über die Differenz der Zeit hinaus; gleichgültig gegen die äußeren Eindrücke will er sich nicht durch sie bestimmen lassen, sondern die umgebende Welt ohne Kampf und Anstrengung bestimmen, und im Verhältniß zu ihr seine Unabhängigkeit bewahren. Seine Grundstimmung ist der Gleichmuth, bei welchem er sich nach allen Seiten aufschließen kann, ohne sich aber aus dem Gleichgewicht bringen zu lassen; er geht ruhig seinen Gang fort, was auch rings um ihn her vorgeht. Die positive Seite dieses Temperaments ist die Ruhe, und bei der Harmonie mit sich selbst die stille Heiterkeit. Der Sanguiniker sprudelt sein Gelächter aus; der Choleriker jauchzt bis zur rauschenden Ausgelassenheit auf; der Melancholiker wird entzückt und strahlt die Wonne aus seinem Blick; der Phlegmatiker lächelt, er lacht in sich hinein — er schmunzelt. Die negative Seite ist die Ausartung der Ruhe in Trägheit, des Gleichmuths in Gleichgültigkeit, die zum Cynismus wird und sich mit Stumpfsinn und philisterhafter Gesinnung verbindet.

In völliger Reinheit kommt ein Temperament in der Wirklichkeit nirgends vor, sondern erscheint durch mannigfaltige Umstände vielfach modificirt. Da die Temperamente zunächst durch die besondere Organisation des Körpers bestimmt sind, so stellen sie sich je nach den mannigfaltigen Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele wechselnder oder beharrlicher dar: es ist möglich, daß durch das stärkere Gefühlsverhältniß, welches von der Seele ausgeht, der Sanguiniker für eine Zeit trübe, der

Melancholiker für eine Zeit heiter werden kann, ja er kann ausgelassen lustig werden; andererseits kann der Choleriker durch Abstumpfung des Körpers phlegmatisch, der Phlegmatiker durch vermehrte Reizbarkeit cholerisch werden. Die Lebensverhältnisse und Lebenslagen, die Lebensalter und anderes dergleichen übt hier einen bedeutenden Einfluß aus. Es wird sich aber immer eine durchgreifende Grundrichtung, wie sie durch das Temperament bestimmt ist, erkennen lassen, namentlich in dem gewählten Lebensberuf, und da wird man den Sanguiniker erkennen in den nach den verschiedensten Seiten hin wirksamen Geschäftsmännern, den Choleriker in allen, welche dazu berufen sind durch die That umgestaltend auf ihre Zeit einzuwirken; den Melancholiker in den meisten Dichtern und Künstlern und in tiefen Denkern;[7]) den Phlegmatiker in den stillen, treuen Arbeitern, die mit fleißiger Mühsamkeit zu Nutz' und Frommen des Nächsten wirksam sind. Stets bleibt aber das Temperament in einer gewissen Mitte zwischen der leiblichen Constitution und dem Charakter, indem es mehr, als jene, der geistigen Natur, aber wiederum mehr, als dieser, der körperlichen Natur angehört. Der wahrhafte Charakter durchbricht die Einseitigkeiten des Temperaments und stellt in dem gleichmäßigen Schweben zwischen allen Temperamenten einen großen Reichthum des inneren geistigen Lebens dar.

Wenn nun das Temperament durch das einseitige Vorherrschen eines der organischen Systeme bedingt ist, so hängen die natürlichen Anlagen von der Art und Weise ab, wie das Individuum zur Außenwelt prädeterminirt ist. Während das Temperament die Grundstimmung des Einzelnen in den verschiedenen Lebenszuständen angiebt, zeigt sich in den Anlagen die besondere Richtung

des Individuums auf die ihm gemäße Objectivität, und es stellt sich ein besonderer Sinn für dies oder jenes dar. Zeigt sich eine ganz vorzügliche Fähigkeit für diesen oder jenen Gegenstand, so wird eine solche Fähigkeit Talent genannt, und kommt noch die productive, schöpferische Kraft hinzu, welche in einer bestimmten Lebensrichtung Neues erfindet und neue Bahnen eröffnet, so offenbart sich die Wirksamkeit des Genies. Talent und Genie fordern specifische Anlagen, in welche ein natürliches Moment als wesentlich mit hineinspielt. Indem nun im Temperament die allgemeine, und in der Anlage die besondere Naturbestimmtheit hervortritt, giebt die Idiosynkrasie die ausschließend einzelne Naturbestimmtheit und offenbart sich besonders in der Antipathie und Sympathie.

Es giebt nun noch andere Naturbestimmtheiten, welche als bleibende an dem Individuum haftende Qualitäten sich darstellen, wie die Geschlechtsunterschiede. Andere Bestimmtheiten entstehen und vergehen während des Lebens des Individuums, wie die Altersstufen, oder sie wechseln ab, wie Schlaf und Wachen. Bei diesem Wechsel zeigt sich wieder das Vorherrschen einzelner organischer Systeme. Da die nach Außen gerichtete empfindende, wahrnehmende Seele sich im Gehirnsystem verwirklicht, so tritt die Thätigkeit desselben während des Schlafes in den Hintergrund und die nach Innen gerichtete plastisch bildende Thätigkeit der ernährenden Seele, welche im Gangliensystem sich wirksam zeigt, wird die vorherrschende; im Wachen dagegen tritt das umgekehrte Verhältniß ein. Während des Schlafes kehrt das Individuum in die Bewußtlosigkeit des ursprünglichen Naturlebens zurück und schöpft neue Nahrung für die Thätigkeit des wachen Zustandes, in wel-

chem die Irritabilität und Sensibilität den Zusammenhang mit der äußeren Welt vermittelt.

In diesen Sphären des individuellen Seelenlebens stellt sich der Geist als mit der Natürlichkeit behaftet dar, als untrennbare Einheit von Leib und Seele, indem die Thätigkeit der Seele nothwendig an die Organe des Leibes gebunden ist, so daß hier alle Erscheinungen ebensowol psychisch als somatisch sind. Da nun aber der Geist seinem Begriffe nach die Einheit der beiden Momente des Einzelnen und Allgemeinen ist, derselbe sich aber in dem natürlichen Individuum nur als ein Zusammenwirken von Leib und Seele darstellt, so muß die Differenz von Leib und Seele aufhören und eine Sphäre gewonnen werden, in welcher beide als Momente zu einer höheren Einheit aufgehoben sind.[8]) Diese Sphäre gewinnt der Geist auf der Stufe, wo er alle Affectionen des Leibes und der Seele auf sich bezieht: ich bin sehend, hörend, fühlend u. s. w. Das Ich ist die höhere Allgemeinheit, auf welche alle Bestimmtheiten, alle Affectionen des Leibes bezogen werden; es ist das in dem Wechsel und Verschwinden aller einzelnen Affectionen zu Grunde Liegende (Subject), das Bleibende, sich Erhaltende. Mit dem Ich ist das Bewußtseyn gesetzt, welches die Idealität aller Affectionen des Leibes und der Seele ist. Es hebt somit der Geist als das Ich den Unterschied seiner als Leib und Seele auf und stellt dar die wahrhafte Einheit (Identität) beider, das seiner selbstbewußte Subject, welches die vollkommene Durchdringung und als solche die Wahrheit beider Seiten ist. Das Ich erst ist das Erwachen des Geistes aus der träumenden Innerlichkeit seines natürlichen Seyns, in welchem noch alles ungetheilt und in ununterschiedener Einheit ist; das Ich oder das Be-

wußtseyn ist daher die erste Erscheinungsform des von der Natur befreiten Geistes; es ist die Geburtsstätte des wahrhaften, seinem Begriff entsprechenden Geistes. In der Sphäre der Natürlichkeit können beide Seiten von Leib und Seele nicht wirklich identisch werden, hier kommt es nur zu einem Indifferentwerden dieser beiden Seiten, und dies ist zugleich das Aufhören des Individuums, nemlich der Zustand, wo Leib und Seele gleichgültig werden gegen einander, nicht mehr auf einander einwirken und nicht mehr gegen einander reagiren. Dies natürliche Aufhören der Differenz ist der Tod: der Mensch als Individuum stirbt, dies die naturgemäße Nothwendigkeit. Das Ich aber ist über den Gegensatz von Leib und Seele schon hinaus, es ist der naturfreie, reine Geist, kann daher von dem Tode nicht berührt werden; denn das Ich ist ja die vollkommene Durchdringung beider Seiten, in demselben sind alle Bestimmtheiten der Seele zu einem innerlichen, unveräußerlichen Eigenthum des Geistes geworden. Der Geist erhebt sich also als vermittelnde Einheit über Leib und Seele und verklärt beide; die Seele gewinnt ihren Halt am Geiste und baut im Dienste des Geistes an dem inwendigen Menschen. Jede Empfindung und jede Verinnerung, nichts ist verloren; jede Thräne des Kummers, jede Freude der Liebe ist ein Moment des Ich und hilft sein inneres Wesen constituiren; der Complex meiner Gewohnheiten das bin ich.[9])

Zweiter Theil.

Der Geist als Ich (Subject) und als selbstbewußter Geist.

Der Geist als Individuum wird von der Natur bestimmt; da er aber seinem Wesen nach frei ist, so hebt er seine Natürlichkeit auf. Dies Aufheben ist nicht ein Vernichten; denn die Natur ist ihm wesentlich, allein er unterwirft sie sich als Organ seiner Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit für sich gesetzt ist das Ich, das Bewußtseyn, und als solches ist der Geist nicht durch die ihm äußerliche Natur bestimmt, sondern durch sich selbst; er hat in sich selbst seine Welt, er ist sich selbst Subject und Object, seiner selbst sich bewußt, Selbstbewußtseyn.[10]) Während der Mensch sich von sich selbst unterscheidet, sich selbst zum Gegenstand hat, kommt das Thier nicht dazu, sich von dem, was es empfindet, zu unterscheiden; es ist an die Natur gebunden und der Nothwendigkeit derselben unterworfen, sie bleibt ihm eine unüberwindliche Schranke. Im Selbstbewußtseyn ist das Ich bei sich selbst, kehrt in sich selbst zurück, es bildet seine eigene Erfüllung, es hat die Welt seines Bewußtseyns in sich selbst. Indem aber der Geist als selbstbewußter für sich ist, ist Anderes für ihn. Er hat ein Verhältniß sowol zu den Objecten, die er nicht selbst ist, als auch zu den Subjecten, die wie er Selbstbewußtseyn sind und ihm Object werden; er hat Weltbewußtseyn. Was er aber an sich schon ist, nemlich Einheit von Subject und Object, das muß er auch im Verhältniß zur objectiven Welt werden. Als freier Geist überwindet er das Weltbe-

wußtseyn, und hebt die Schranken der objectiven Welt auf, indem er die Vernunft, sein wahrhaftes Selbst, in derselben wiederfindet. Das Objective wird nur der Anstoß, durch dessen Ueberwindung er seinen Begriff selbstbewußt und frei zu seyn verwirklicht. Je weiter er vordringt und je mehr es ihm gelingt, alles Fremde in der objectiven Welt zu überwinden und überall Vernunft zu finden und alle andere Menschen als sein Selbst zu betrachten und zu lieben, um so freier wird er und gelangt zum Vernunftbewußtseyn. Dadurch, daß er seiner Vernünftigkeit inne wird, löst sich der Gegensatz zwischen ihm und der Objectivität; er gewinnt als vernünftiges Selbstbewußtseyn die Gewißheit, daß ihm nichts widersprechen kann. Dies aber, was für ihn Gewißheit geworden, muß er für sich selbst hervorbringen; denn das ist das Wesen des Geistes, daß ihm nichts geschenkt wird, sondern daß er selbst alles erwerben und sein Leben als seine That haben muß. Der Geist als Geist erzeugt sich selbst, und er verwirklicht sich theoretisch durch Anschauen, Vorstellen, Denken als Wissen seiner Vernunft und bringt sich selbst hervor, so wie er praktisch dasselbe thut, indem er durch Ueberwindung der Begierden, Neigungen, Leidenschaften zum freien Willen gelangt, und die Vernunft, als die er sich weiß, auch für sich als die seinige setzt. Es kommt nun darauf an, wie der sich seiner selbst bewußte, intelligente Geist sich zu sich selbst befreiet, und es sind deshalb zunächst die inneren Prozesse zu betrachten, durch welche er das Fremde der objectiven Welt überwindet, es sich assimilirt und zum ideellen Moment seiner selbst, zu seinem wahrhaften Eigenthum macht.

Erstes Capitel.

Entwickelungsgang des selbstbewußten Geistes zum Denken.[11])

A. Anschauung.

Es steht zunächst durch das Empfinden, durch die sinnliche Wahrnehmung der Einzelne in Verbindung mit der ihn umgebenden Welt; Empfindung und Wahrnehmung als solche gehören aber dem bloßen Seelenleben an; das Weitere, worauf es ankommt, ist das, was durch die sinnliche Wahrnehmung in unserem Inneren hervorgerufen und erregt wird, und dies ist das Gefühl, das unmittelbare Bestimmtwerden, wodurch das Wahrgenommene ein Interesse gewinnt und somit zuerst in dieser Form ein dem Geiste Innerliches wird. Eben deshalb ist das Gefühl der Keim und die Wurzel des gesammten geistigen Lebens, denn von hier geht die Erregung zur geistigen Thätigkeit aus. Es ist aber im Gefühl Inhalt und Form noch in ununterschiedener Einheit, denn sowol das Gefühlte als auch das Fühlen ist der Fühlende selbst; doch dringt das Gefühl als solches nach Offenbarung, es will sich aussprechen; für sich ist es nur das dumpfe Weben des Geistes in sich selbst. Aus diesem Zustande des bloßen Erregt- und Bestimmtseyns strebt der Geist sich herauszuarbeiten und gewinnt eben durch das Gefühl die Richtung auf sich selbst als den Fühlenden. Diese Richtung auf den besonderen Inhalt des Gefühls ist das Aufmerken, durch welches man aus der unmittelbaren Innerlichkeit des Fühlens

auf die Sache selbst in ihrer Objectivität näher eingeht. Aristoteles [12]) sagt: durch die Bewunderung sind die Menschen zur Philosophie gekommen. In der Bewunderung liegt ebensowol das durch einen Gegenstand erregte Gefühl als auch die dadurch hervorgerufene Aufmerksamkeit; diese ist die erste Regung des Denkens, dessen Thätigkeit hier beginnt. Ohne Aufmerksamkeit existirt nichts für den Geist; durch sie ist erst für ihn etwas da, und in sofern ist sie der große Anfang der Bildung. Das Aufmerken selbst muß der Geist aus sich selbst, aus seiner eigenen Freiheit hervorbringen; es gehört nothwendig die freie Selbstbestimmung des Geistes dazu. Für den, in welchem die Aufmerksamkeit erst gebildet werden soll, ist der Reiz nothwendig, sie hervorzubringen, z. B. bei Kindern. Ist sie aber ein schon geläufiger Zustand geworden, so kann der bloße Wille sie veranlassen. Durch das Aufmerken kann man erst zu einer wahrhaften Anschauung gelangen, die eben etwas Anderes ist als das bloße Angaffen. In der Anschauung geht die Richtung des Geistes von Innen nach Außen. Das, was ursprünglich im Gefühl dem Geiste ein Innerliches war, steht jetzt in der Anschauung ihm gegenüber in Raum und Zeit. Es ist nicht gerade nothwendig, daß die Anschauung bloß durch den Gesichtssinn vermittelt wird, sie kann auch durch andere Sinne gewonnen werden, besonders durch das Gehör. Der Ausdruck Anschauung ist aber von dem Sinn des Gesichts hergenommen, weil dieser die Gegenständlichkeit des Objects am bestimmtesten hervortreten läßt, worauf es bei dem Uebergang vom Gefühl zur Anschauung ankommt, in welcher das Gefühlte von dem Fühlenden getrennt, und in Raum und Zeit hinausversetzt, mir gegenständlich wird. In der Anschauung bezieht sich der Geist auf

das Object als auf einen völlig außer ihm stehenden Gegenstand, es ist ein Anderes, was ihm gegenübersteht, und dem er sich hingiebt. Durch das Aufmerken aber, wodurch das anschauende Subject sich stetig auf das angeschaute Object richtet, wird dieser Gegensatz zwischen dem Subject und Object vermittelt, und durch das Sichmerken prägt der Anschauende sich das Angeschaute ein und bekommt es inne, so daß hierdurch die Form der Aeußerlichkeit verschwindet und der angeschaute Gegenstand in der Innerlichkeit als solcher existirt.

B. Vorstellung.

I. Die Verinnerung.

Der Geist, beschäftigt mit einem gegebenen Gegenstand, den er also nicht selbst producirt, streift diesem die Form der Aeußerlichkeit ab und versetzt ihn in sich, indem er ein Bild sich erschafft von dem angeschauten Gegenstand. Dies Erschaffen ist seine verinnernde Thätigkeit. Dieser Gestaltungsproceß ist nicht möglich, ohne daß vielfache Nebenbestimmungen, die bei dem Anschauen mit hineinspielen, verwischt werden, und es ist daher wegen dieses Verschwindens von accidentellen Momenten das Bild nie so vollständig als die unmittelbare Anschauung. Es verdichtet sich gleichsam in dem Bilde der Inhalt der Anschauung, indem alle sich in das Anschauen hinein drängende Nebenbestimmungen von Ort, Zeit, von den in der Nähe befindlichen Gegenständen ausgeschieden werden und nur der eigentliche Kern des von der Anschauung fixirten Gegenstandes sich herausstellt. Das auf diese Weise erschaffene Bild ist die ideell gewordene Anschauung. Das Bild stellt die angeschaute

Sache dar, ohne diese selbst zu seyn; es ist befreit von der Schwere des irdischen Daseyns, unabhängig von der Vergänglichkeit des Gegenstandes; mag dieser untergehen oder mag ich mich von demselben entfernen, das Bild bleibt dennoch in meinem Geiste, und hat daher durch seine Verpflanzung in die ideellen Räume des Geistes eine festere Dauer gewonnen. Hat der Geist durch die Verinnerung sich das Bild erschaffen, so bewahrt er dasselbe auf. Es ist indeß das Bild, wie die Anschauung, ein einzelnes und geht, wie diese vorüber, wird von anderen Anschauungen und Bildern verdrängt. Da bei der Mannigfaltigkeit der Anschauungen der Geist durch die Aufmerksamkeit die Richtung nur auf das Eine erhält, so muß er von der Mannigfaltigkeit der übrigen Bilder absehen und sich concentriren. Dennoch bleibt das verdrängte Bild aufbewahrt; es ist da im Geiste, wenn es auch nicht gerade demselben präsent ist und für das Bewußtseyn existirt. Hierauf beruht das Vergessen. Ist der ganze Proceß bei der inneren Gestaltung des Bildes nur ein flüchtiger gewesen, so ist natürlich die Verdrängung des einen Bildes durch das andere, sein Verblassen, sein Vergehen viel leichter. Das Vergessen ist nur ein relatives; denn was der Geist sich einmal erworben, bleibt sein unverlornes Eigenthum, während in der Natur nur ein fortwährendes Vergehen und Entstehen stattfindet. Wenn nun aber wegen der Flüchtigkeit der Anschauung Vieles gar nicht zum Daseyn des Bildes im Geiste gelangt, so kann auch nicht von einem Vergessen die Rede seyn, denn man hat es oft bei der Flüchtigkeit und Zerstreutheit nicht einmal zur Anschauung, viel weniger zu deren Verbildlichung gebracht. Der Geist ist in seiner ideellen Räumlichkeit ein Unermeßliches, in welchem sich Bilder anf Bilder einhüllen; täglich, ja

stündlich kommt eine Menge neuer Bilder hinzu. Es werden sich indeß unter diesen manche finden, die der Geist schon früher gehabt hat; andere werden wenigstens Aehnlichkeit mit den schon erworbenen darbieten. Tritt nun der Inhalt eines Bildes zum zweitenmal als Anschauung vor uns, so beruht hierauf die unmittelbare und ursprüngliche Reproduction eines Bildes, das vorher dem Bewußtseyn nicht präsent war. Es erkennt der Geist, daß das, was er vor sich hat, ihm bereits angehört; es taucht aus ihm das schon fertige Bild hervor als ein früher erworbenes Eigenthum. Diese Thätigkeit der Wiedererkennung ist eben das, was wir Erinnerung[13]) nennen; wir werden eines früheren Bildes wieder inne, und zwar wird dasselbe auf die von Neuem sich darbietende Anschauung bezogen und mit dieser verglichen. Durch diesen Act der Wiedererkennung wird das Bild nicht bloß erneuert, sondern es kann auch durch die wiederholte aufmerksame Anschauung ergänzt und berichtigt werden. Da nun aber schon gleich bei dem ersten Gestaltungsproceß des Bildes viele zufällige Einzelheiten und individuelle Nebenbestimmungen getilgt sind, so hat das Bild sogleich durch seine Existenz im Geiste die Form der Allgemeinheit, und die unmittelbar einzelne Anschauung wird unter das der Form nach Allgemeine subsumirt. Es gewinnen die vielen einzelnen Anschauungen nach ihrer Aehnlichkeit untereinander an der im Geiste existirenden Allgemeinheit des Bildes ihren Maßstab und ihre Beurtheilung. Auf diese Weise bekommt nun der Geist die durch die Anschauung gewonnenen Bilder immermehr in seine Gewalt, er kann sie, auch wenn er nicht durch die Anschauung angeregt wird, aus dem gleichgültigen, stummen Daseyn im Innern hervorrufen zu jeder Zeit, an jedem Ort, sie aus

dem Hintergrunde seiner Innerlichkeit *hinstellen* vor sein Bewußtseyn. Das Bild ist wirkliche *Vorstellung* geworden, alle materiellen Bande sind von ihm gelöst und es existirt in der reinen, willkürlichen Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Subjects.“*)

Während der Mensch im Gebiete der sinnlichen Anschauung auf einem allen gemeinsamen Boden sich befindet, beginnt mit der Vorstellung die jedem Menschen eigenthümliche Welt seines inneren, geistigen Lebens, die nicht bloß bedingt ist durch den verschiedenen Kreis von Vorstellungen, die der Einzelne seinen Anschauungen gemäß besitzt, sondern auch durch die Art und Weise, wie der Geist die Vorstellungen in seinem Inneren verarbeitet. Während er nun als Gefühl nur mit sich, als Anschauung nur mit dem Gegenständlichen beschäftigt ist, überwindet er in der Vorstellung diese Einseitigkeit, in sofern er als vorstellend rücksichtlich seines Inhalts nicht bloß subjectiv ist, rücksichtlich des Gegenstandes nicht bloß sich auf das Aeußere bezieht. Was er in der Vorstellung besitzt, hat er durch seine eigene Thätigkeit gewonnen: er hat ebenso die Aeußerlichkeit der Anschauung, wie die Unbestimmtheit des Gefühls negirt, indem er jene verinnerte, dieses entäußerte, und wie er im Anschauen wesentlich receptiv war, verhält er sich im Vorstellen wesentlich productiv, und da er in diesem durch die eigene Thätigkeit einen Inhalt besitzt, der kein äußerlicher, einzelner, sinnlicher mehr ist, sondern sich als das Gesammtbild einzelner Gruppen darstellt, so ist die Vorstellung bereits im Denken, doch zunächst nur ein Denken des Gegenständlichen, eines fertig Gegebenen. Hier gilt der Satz: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Es bildet die Vorstellung die Mitte zwi-

schen dem eigentlichen Denken, worauf sie hinweist, und der Anschauung, die sie zu ihrer Voraussetzung hat.[15])

Insofern nun der Geist die Macht über seine Vorstellungen ist, kann er, unabhängig von der Anschauung, dieselben in sich selbstständig reproduciren, je nachdem er sie gebraucht. Auf dieser freien Reproduction beruht auch das Sich-Besinnen des Geistes, wo er sich aus der Mannigfaltigkeit der äußeren Anschauungen zurückziehend, sich sammelt, und die erworbenen Bilder, wie es ihm beliebt, in den Tag des Bewußtseyns zurücktreten läßt. Oefter schweben sie ihm erst dunkel und ganz im Allgemeinen vor, doch er vermag sie wiederschaffend vollständig vor sein Bewußtseyn von Neuem hinzustellen. Diese Macht nun über die gewonnenen Vorstellungen ist die Einbildungskraft.

II. Die Einbildungskraft.

1. Die reproductive Einbildungskraft.

Während die Vorstellung die Anschauung repräsentirt, ist die Einbildungskraft diejenige Thätigkeit, welche die Vorstellung reproducirt und in dieser Beziehung schöpferisch. Nachdem das Subject mittelst des Hineinbildens der ihm zunächst äußerlichen Anschauungen zu einer lebendigen Erfüllung gekommen ist, kann es willkürlich über das erworbene Eigenthum verfügen und nach Belieben die heterogensten Vorstellungen wieder hervorrufen. Welche Vorstellungen sich am leichtesten und fast unwillkürlich wieder aufdrängen, uns wieder einfallen, das hängt ab von der eigenthümlichen Sphäre der Anschauungen, in welcher der Einzelne lebt; denn wenn auch die Sinnenwelt uns allen gemeinsam ist, so berührt sie doch einen Jeden an einem anderen Punkte, und es

hat daher Jeder seinen Kreis von Anschauungen, weshalb sich auch in einem Jeden das System seiner Vorstellungen verschieden gestaltet. Es giebt auch gewisse fixe Vorstellungen, die sich durch die Menge der übrigen immer wieder hervordrängen, indem sie durch das Interesse, welches man an ihnen nimmt, eine solche Macht gewinnen. ~~Demnach~~ Dennoch ist die subjective Freiheit der Reproduction unbeschränkt.

Ueberläßt man sich nun der Welt seiner Vorstellungen, ohne diese oder jene absichtlich hervorzurufen, so verbinden und verknüpfen sich dieselben auf mannigfache Weise, was die Association der Vorstellungen genannt wird. Es giebt nemlich einen gewissen Zusammenhang und eine Verwandschaft unter den einzelnen Vorstellungen. Es wird zunächst die Vorstellung sich leicht beziehen auf das Räumliche und Zeitliche, was bei ihrer ursprünglichen Gestaltung als ein Accidentelles in der Anschauung mit hineinspielte. Wenn auch die Reproduction das Zufällige des im Raum neben einander Befindlichen abstreift und den angeschauten Gegenstand zu einem für sich bestehenden Bilde fixirt, so läßt doch die Reproduction sich wieder auf dies Nebenwerk ein, und es zeigt sich namentlich bei einem Ungebildeten, wie er bei Darstellung eines Gegenstandes vom Hundertsten ins Tausendste kommt, indem er von seinem Hauptgegenstand abgelenkt wird durch die mit hineinspielenden Zufälligkeiten. Diese Association, welche alles, was sich zufällig an einem Orte zusammen befindet, mit gleicher Theilnahme umfaßt und zusammenstellt, giebt den sogenannten Genrebildern oft einen großen Reiz. Auch beruhen auf dieser Association manche komische Züge in Lustspieldichtern, wenn nemlich das Unwesentliche statt des Wesentlichen, auf welches man gespannt

ist, mit der Prätension gegeben wird, als ob es dies wäre. Ferner verknüpfen sich die Vorstellungen auf verschiedene Weise je nach den verschiedenen Zwecken und Interessen der Menschen, so daß wenn z. B. vom Ausbruch eines Krieges die Rede ist, sich daran bei einem Soldaten andere Vorstellungen anreihen, als bei einem Kaufmann u. s. f. Anderer Art ist der Zusammenhang der Vorstellungen, wie er nach gewissen Reflexionbestimmungen statt findet, z. B. nach der Aehnlichkeit und dem Contraste, nach dem Verhältniß des Ganzen und seiner Theile, nach Ursach und Wirkung u. dgl. m. Doch es fehlt allen diesen Bestimmungen für den Zusammenhang der Vorstellungen die Nothwendigkeit des Gesetzes; dieser ist ein loser und soll auch ein solcher bleiben. Jede Vorstellung ist ein Mittelpunct, von wo man sich nach allen Seiten hinwenden kann, und es offenbart sich hier die Willkür der Subjectivität, welche die Macht aller ihrer Vorstellungen ist, so daß die Arten und Weisen der Verknüpfung selbst unberechenbar sind. Es ist mit der Association, wie mit einem größeren geselligen Kreise, wo der Reiz der Wahlverwandschaft und der Willkür die Gruppen in buntem Wechsel bindet und löst, indem kein Cärimonienmeister die Ordnung angiebt und aufrechterhält.

Giebt sich nun aber der Geist nicht dem bloßen Spiel seiner Vorstellungen hin, sondern sucht er ihren Zusammenhang mit Freiheit selbst zu erzeugen und ihre Aneinanderreihung selbst zu bestimmen und zu leiten, so erhalten wir die besonnene Association. Hierher gehört zunächst die Kunst des Improvisirens, welche darauf beruht, daß der Improvisator bei der Lebendigkeit seiner Einbildungskraft, sobald diese einmal in Bewegung ist, die mannigfaltigsten Bilder und Vorstellungen,

in welchen ein Zusammenhang nicht unmittelbar zu finden ist, in die verschiedenartigsten Beziehungen bringt und sie aus dem Stegreife zu einem Ganzen ordnet, so daß dieses den Schein des Unwillkürlichen erhält. Diese Lebendigkeit der Einbildungskraft findet sich besonders bei der Regsamkeit und Heftigkeit der südlichen Völker, namentlich bei den Italienern, welche diese Kunst vorzugsweise pflegten und ihr auch den Namen gaben. Leitet und bestimmt nun der Geist den Zusammenhang der Vorstellungen selbst, so giebt sich ihm öfter da noch eine innere Verbindung in den Vorstellungen kund, wo diese dem gewöhnlichen Bewußtseyn als ganz heterogen erscheinen oder er vermag auch andererseits das, was sonst als verbunden und übereinstimmend gilt, von Neuem zu trennen. In diesen beiden Richtungen offenbart sich der Witz und der Scharfsinn, welche beide zusammen gehören und auf Einer vergleichenden Thätigkeit beruhen.[16]) Der Witz bedarf des Scharfsinns, um den grellsten Contrast aufzustellen und der Scharfsinn des Witzes, der combinatorischen Kraft, welche wieder den lebendigen Einigungspunkt bildet. Der Witz bringt eine gar nicht irgendwie veranlaßte Association plötzlich hervor und läßt die entlegensten Vorstellungen mit Einem Schlage zusammenfallen, so daß auf frappante Weise das bisher Getrennte vereint erscheint. Jean Paul nennt daher den Witz den verkleideten Priester, der jedes Paar copulirt. Diese unendliche Willkür in der Combination des Entlegensten überrascht und belustigt, und der Widerspruch, welcher entsteht, indem man sich der Illusion des Witzes hingiebt und doch auch von dem gewöhnlichen Bewußtseyn über den Zusammenhang der Dinge nicht ablassen kann, erzeugt das Lachen. Bezieht sich der Witz auf die Gegenstände selbst, die er bei dem grellsten Contrast den-

noch zu combiniren versteht,[17a]) so ist derselbe amwirksamsten und findet selbst in tragischen Situationen seine Stelle, wo der Held ganz erfüllt von seinem Pathos, alles Aeußere, das ihn berührt, auf dasselbe in Beziehung zu bringen weiß und der tiefen Innerlichkeit seiner Gefühle Ausdruck und Erleichterung verschafft. Shakespeare's Lear und Hamlet bieten hierzu mannigfaltige Beispiele. Beruht der Witz nur auf dem Doppelsinn, auf der Vieldeutigkeit eines Worts oder auf dem Gleichklang von Wörtern, so entsteht der Wortwitz, das Wortspiel (calembour). Hier wird die Verknüpfung contrastirender Vorstellungen durch das Wort herbeigeführt; es ist ein willkürliches Spiel, das die Einbildungskraft mit den Worten treibt, was z. B. Fischart bis ins Unendliche fortsetzt, indem er bald der bloßen Klangähnlichkeit zu Liebe neue Zusammensetzungen von Wörtern bildet, z. B. Käsische Metistet (kaiserliche Majestät), Procdick (Praktik), bald dem an sich bedeutungslosen Eigennamen durch kleine Umgestaltungen einen halben Sinn abnöthigt; Gargantua heißt: Gorgellantua von Gurgelstrozlinger, Gurgelhandthierer, Durstgurgel u. dgl. m. Auch der Wortwitz kann dem tragischen Pathos dienen, wie z. B. der Sophokleische Ajas[17b]) seinen Namen wie vorbedeutend mit seinem Schicksal in Verbindung setzt. Hier deutet der äußerliche Wortzusammenhang auf einen inneren Zusammenhang der Sache hin. Eines solchen sachlichen Zusammenhangs entbehren die Calembours, woran die französische Sprache so reich ist, indem hier theils ein Wort ganz verschiedenartige Bedeutungen hat, theils verschiedene Worte in der Aussprache denselben Klang haben.

Es zeigt sich in der bisher behandelten Thätigkeit der Einbildungskraft ein willkürliches, unberechenbares

Spiel mit den Vorstellungen, worin sich die subjective Freiheit des Geistes offenbart, der die größte Mannigfaltigkeit in dieser Aneinanderreihung und Verbindung der Vorstellungen entfaltet. Eine höhere Stufe der Verknüpfung liegt nun aber ferner darin, daß mehrere gegebene Einzel-Vorstellungen zu einem neuen Ganzen verbunden werden. Diese Thätigkeit der componirenden Einbildungskraft ist productiv zunächst nur in Bezug auf die Zusammensetzung, nicht in Bezug auf die Elemente, aus denen das neue Ganze gebildet worden ist. Auf die Art und Weise der Composition kommt es an, wodurch neue Gebilde geschaffen werden, die nirgends existiren. Hierher gehören die mythischen Bilder eines Centauren, des Pegasus, der Chimära u. dgl. m. Die Bestandtheile derselben sind durch die Anschauung vermittelt, doch sind sie nicht gelassen, wie die Natur sie darbietet, sondern verarbeitet, umgestaltet, und hier offenbart sich die Freiheit des Geistes in der Selbstständigkeit, mit der er neue Gestalten erschafft, welche die Wirklichkeit nicht darbietet, sondern die seine eigene That, seine eigene Schöpfung sind, und somit gelangen wir zu der productiven Einbildungskraft, der Phantasie, welche die Formen und Gestalten der Erscheinungswelt zu sinnreichen Bildern verknüpft und das Schöne erschafft, in welchem die stoffartigen Elemente geistig verklärt sind. Die Phantasie ist es, welche den Geist erst ins Freie stellt und über jede Gewalt, jede Beschränkung ihn weit hinausträgt, und ein neues Seyn hervorruft, welches, erhaben über die Verwickelungen und Verkümmerungen des Lebens, uns als eine Erscheinung aus einer höheren Welt überrascht, wo die reine Harmonie wohnt.

2. Die productive Einbildungskraft, die Phantasie.

Es entnimmt die Phantasie die Grundlage zu ihrer Bildung aus dem Gebiet der durch das Anschauen vermittelten Vorstellungen, in welche sie den ihr eigenthümlichen Inhalt hineinschafft, und sie erhält ihre nähere Bestimmtheit zuvörderst durch das besondere Element, in welchem sie ihre Gestaltungen ausführt. Indem sie das Materielle in seinen räumlichen Dimensionen gestaltet, ist sie plastisch; ergreift sie dasselbe im Verhältniß zum Lichte und richtet sich auf die farbige Erscheinung, so ist sie malerisch; gestaltet sie ferner in dem weichen Element des Tons, so wird sie zur musikalischen; wählt sie endlich das Wort zu ihrer Offenbarung, so hat sie das bildsamste Material gewonnen, welches vom Geiste unmittelbar selbst producirt, alle Mächte des geistigen Lebens zur Darstellung zu bringen vermag. Es geht die gestaltende Phantasie alle Entwickelungsstufen des natürlichen Daseyns hindurch, verklärt sie im Geiste und giebt sie als eine neue Welt wieder. Von der Art und Weise des Materials, in welchem sie ihre Gebilde schafft, ob in räumlichen Gestaltungen, in Tönen oder in Worten, hängt ihre qualitative Bestimmtheit ab. Es kommt aber außerdem bei der schöpferischen Thätigkeit der Phantasie viel auf ihre quantitative Bestimmtheit an, auf den Umfang, die Menge der Vorstellungen, die ihr zu Gebote stehen, also auf ihren Reichthum, und dann auf die Kraft und Stärke, mit welcher sie die erschaffenen Bilder herausgestaltet. Der Reichthum der Phantasie steht zu der Stärke derselben in einem inneren Verhältniß; es kann durch die Fülle, durch die unaufhörliche Erzeugung neuer Bilder die Deutlichkeit eingebüßt werden, sowie andererseits bei dem beständigen Haf=

ten an wenigen ausgeführten Bildern Dürftigkeit veranlaßt wird. Ist indeß die Phantasie wahrhaft schöpferisch, so wird sie selbst bei einem nur dürftigen Stoff eine große Mannigfaltigkeit bewähren (Ossian). Im Allgemeinen wird die starke Phantasie mit der erfinderischen verbunden seyn (Shakespeare). Dagegen verbindet sich mit der Armuth der Phantasie das Matte, Kraftlose, Frostige der Darstellung, und zeigt sich in der Anwendung verbrauchter Bilder, abgerissener Wendungen und in einem erborgten Prunk. Gleich wichtig ist nun für die gestaltende Thätigkeit der Phantasie sowol das Material, in welchem sie darstellt, als auch die Kraft und Stärke, mit welcher sie ihre Bilder ausführt. Dasjenige aber, was sie hauptsächlich belebt und sie schöpferisch macht, ist der tiefer sinnende Gedanke, welcher nach Offenbarung drängt, es ist die Idee, welche, dem höheren selbstbewußten Geistesleben angehörig, die bedeutsamen Beziehungen von Gott, Natur und Mensch zur Anschauung bringen will. Dies Aufleuchten der Idee wird die Macht für die schöpferisch gestaltende Phantasie. Das Bewußtseyn selbst aber über die ideellen Mächte des Lebens ist abhängig von dem Standpunkt, welchen das Vernunftbewußtseyn in seiner fortschreitenden Entwickelung gewonnen hat, und es ist besonders die Religion, in deren Dienste sich die Kunst zunächst entfaltet.

a. Die symbolische Phantasie.

Ist die Idee selbst noch unentwickelt und schlummert gleichsam ahnungsvoll im Gefühl, wird das Ideale noch nicht als geistige Macht gewußt, sondern ist die Natur noch die Macht über den Geist, werden daher die geheimnißvoll wirkenden Naturmächte als das Göttliche verehrt,

dann kann die gestaltende Phantasie ihren inneren Gehalt in der äußeren Form nur ahnungsvoll andeuten. Aus den sinnlichen Bildern, welche sie erzeugt, tritt die allgemeine Bedeutung noch nicht selbst mit vollkommener Bestimmtheit heraus, sondern sie ist noch in der sinnlichen Hülle des Bildes eingeschlossen; es entsteht somit das Symbol, und die Form der Phantasie, welche dasselbe erschafft, ist die symbolische.[18]) Der Orient ist die Heimath der symbolischen Kunstform; hier übt die Natur die Macht über den Geist aus und hält die Flügel der freien Psyche noch gebunden. Die Naturkräfte werden Symbole des Göttlichen. Es zieht sich diese symbolische Kunstform durch die indische, altparsische Religion und erreicht in Aegypten ihre höchste Ausbildung. Die Sphinxe sind am bedeutsamsten für das Wesen des Symbols; es sind liegende Thierleiber, aus denen als Obertheil sich der menschliche Körper herausringt, größtentheils als weibliches Haupt. Aus der dumpfen Stärke und Kraft des Natürlichen will der menschliche Geist sich hervordrängen, ohne zur vollendeten Darstellung seiner Freiheit zu kommen. In den Symbolen offenbart sich die noch unversöhnte Einheit des Gedankens und seines Ausdrucks, daher sie zu ebensoviel Aufgaben werden und eine verschiedene Deutung zulassen.

b. Die plastische Phantasie.

Die Natur ist zu arm den Geist ganz auszusprechen; sie kann zwar das natürliche Thun darstellen, aber das innige Weben des Geistes tritt in den Natur-Symbolen nicht deutlich heraus; sie sind für den ideellen Gehalt zu eng und unbestimmt. Erst die menschliche Gestalt ist das einzige Mittel zur Darstellung des Innern. Hier ist Gesicht, Auge, Geberde, Stellung der Glieder, das An-

schwellen oder Einsinken der Muskeln, kurz alles ist hier unmittelbar bezeichnend für das Innere. Hört daher die Ungleichheit des Aeußeren gegen die innere Bedeutung auf, stellt die Phantasie ihren ideellen Gehalt so dar, daß von ihm nichts in ihr zurückbleibt, sondern sie ihn mit höchster Bestimmtheit hinausstellt und ihn ganz zur Anschaulichkeit oder Vorstellbarkeit entäußert, so wird die Bildung der Phantasie eine plastische.[19]) Die antike Welt ist die Heimath der plastischen Kunstform; nach der antiken Anschauungsweise ist der Menschengeist die Idee, welche die Natur und Menschenwelt als sein Material beherrscht; der Mensch bildet durchweg den Mittelpunkt, auf den Alles bezogen wird, und sein Vorbild findet er in den Heroen und Göttern, die seinem eigensten Wesen angehören. Auf diese Götter- und Heroenwelt ist der Blick stets gerichtet, und in ihr ist die reine Menschheit die Idee, welche in dem antiken Kunstwerk ihren vollkommenen anschaulichen Ausdruck gewinnt. Im olympischen Jupiter erkennt jedes Bewußtseyn die göttliche Macht und Weisheit, im Apoll die schöpferische Begeisterung, in Hermes die allseitige Beweglichkeit, im Dionysos das geheimnißreiche und schwärmerische Gefühl der Lust des Daseyns, ein eigenthümliches Gemisch seliger Berauschung und unbestimmter Sehnsucht; in Aphrodite die Liebessehnsucht u. s. f. [20]) So überwindet der Geist in der Erscheinung der Menschengestalt die Dunkelheit des Natürlichen. Ist Aegypten das Vaterland des Symbols, so wird Griechenland das Vaterland des Mythos; das Symbol hat zu seinem Ausdruck ein dem Inhalt noch äußerliches Bild, der Mythus die Rede; im Symbol waltet die Nothwendigkeit der Natur, insofern es eine Erinnerung an das ist, was in der Natur als unveränderliches Gesetz zu uns spricht; im Mythus die Freiheit

des Geistes, insofern ihm die Rede zur Darstellung des Gedachten dient; der Gegenstand des Symbols sind die geheimnißvoll wirkenden Naturkräfte, der Gegenstand des Mythus ist die frei sich entfaltende Menschenthat. Wie nun endlich im Symbol Form und Inhalt einander noch ungleich sind, so erreicht in der plastisch bildenden Phantasie der Inhalt seine Form, indem das Innere unmittelbar im Aeußeren seine Offenbarheit erhält, so daß hier kein Inneres, kein Gefühl zurückbleibt, das nicht äußerlich dargestellt wäre. Daher hat auch die gesammte antike Literatur einen durch und durch gegenständlichen Charakter, der Inhalt spricht sich durch die Einheit mit seiner Form entschieden aus. Es ist der Standpunkt der Naivität, wo der Zwiespalt zwischen der geistigen und sinnlichen Natur noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist.[21])

c. Die romantische Phantasie.

Dieses schöne Gleichgewicht zwischen dem Inneren und Aeußeren, zwischen Geistes- und Sinnesleben mußte eingehen, als die Welt der christlichen Religion mit ihrer Gefühlsinnigkeit aus dem Sinnlichen hinaus zu dem Ueberirdischen hinwies. Nicht der Menschengeist ist das Höchste, welcher das äußere Leben als sein Material durchdringt, sondern er selbst ist der endliche, und die reine Gottesidee ist das bildende Prinzip, welche die Menschheit durchdringt, und von Stufe zu Stufe entwickelt. Gottes Geist soll in dem Menschen Kraft gewinnen und ihn gestalten nach seinem Ebenbild, damit der inwendige Mensch zu einem lebendigen Tempel Gottes werde. Hier geht also die höchste und wichtigste Angelegenheit des Lebens im Innern des Menschen vor sich; hier treten wir in das innere Heiligthum der Seele, die

hinweg aus dieser freundlichen Gegenwart sich in unendlichen, namenlosen Gefühlen nach der ewigen Heimath sehnt. Das Gleichgewicht zwischen dem Geist- und Sinnenleben ist gebrochen; daher die Sentimentalität im Gegensatz des naiven Bewußtseyns. Diese entschiedene Innerlichkeit und die hierdurch bedingte Freiheit des Geistes ist das Eigenthümliche der romantischen Poesie.[22]) Die Versöhnung des sinnlichen mit dem idealen Ich kann nur erreicht werden, wenn jenes im Innersten gebrochen, so daß es in seiner Tiefe zusammenschauert. Erst auf das Moment des Schmerzes und der Buße folgt im religiösen Leben des Einzelnen das der Versöhnung. Das Wehegefühl erhält eine Wichtigkeit für den Geist, der erst durch Aufopferung, Selbstverleugnung zur wahrhaften Freiheit, zum Genuß seiner Seligkeit in sich selbst gelangt. Diese Innigkeit der religiösen Empfindung bedarf der Aeußerlichkeit nicht. Die bisherige Schönheit, in welcher sich das Geistige vollständig durch seine äußere Erscheinung hindurchzieht (*τὸ καλὸν κἀγαθόν*), ist etwas Untergeordnetes und wird zur geistigen Schönheit des an und für sich Inneren — zur inneren Schöne, zur schönen Seele. Das Christenthum hat der Poesie der schönen Sinnlichkeit ein Ende gemacht durch Entwickelung der Poesie des Gemüths.[23]) Im Glauben hat sich ein übersinnliches Universum eröffnet, eine überschwengliche Welt, welche die Erde tief unter sich liegen läßt. Soll nun diese Welt der Wahrheit zur Darstellung gebracht werden, so geht die Tiefe ihres Wesens über jede äußerliche Erscheinuug hinaus, so daß die Außengestalt selbst darthut, sie sey nur das Aeußere einer tieferen Innerlichkeit, der Widerschein des innerlich für sich seyenden Subjects. Dies ist der Standpunkt der romantischen Phantasie, durch welche besonders Malerei und

Musik, die das innere Gemüthsleben zur Offenbarung bringen, erst ihre wahre Vollendung gewonnen haben. Es sind dies die eigentlichen romantischen Künste, welche das Leben und Weben des Geistes in seiner Innerlichkeit zu ihrem Elemente haben und den gesammten Inhalt, den sie in ihr Gebiet ziehen, als Gefühl und Empfindung aussprechen. Das Romantische ist das Ahnungsvolle, Schaurige, Ueberschwengliche: die malerische Landschaft, die sehnsüchtige Musik, ja die göttliche Poesie selbst, die uns mit ihrem Zauber aus diesem Erdenthal erlöst und uns in eine höhere, bessere Welt erhebt, alles dies ist romantisch. Auf dem Standpunkt der romantischen Poesie wird das Aeußere dem Inneren wieder ungleich, insofern es nicht geistig genug ist, um den Geist, das Gemüth in allen seinen Tiefen erscheinen zu lassen. Hier bleibt manches unausgesprochen, was im tiefsten Inneren vor sich geht, daher die Mystik und Sentimentalität, die dem Alterthum fremd ist. Klarheit der sinnlichen Anschauung charakterisirt die klassische Kunst des Alterthums; Wärme, Innigkeit, Tiefe die romantische Kunst des Christenthums.[24]) Das Aeußere hat hier nur eine Bedeutung, als es Ausdruck von der Tiefe des Gemüths wird; es gilt hier mehr die Innerlichkeit, als die Form, ja es können sich die Absichten der künstlerischen und religiösen Sphäre geradezu feindlich begegnen, wie z. B. in den von der Malerei nicht selten gewählten Darstellungen von Märtyrerscenen, die dem Menschen einschneidend verkünden sollen, was die Heiligen um ihre und unsere Seligkeit litten. Wird aber die Form nur als Hülle des Geistigen genommen, so kehrt die Phantasie auf diesem Standpunkt zum Symbolischen zurück, aber nicht wegen Unbestimmtheit und Unklarheit der bloß geahneten Wahrheit, als vielmehr wegen der Unendlich-

keit der offenbar gewordenen Wahrheit.[25]) Das Symbolische gestaltet sich weiter zur Allegorie, wo nicht die äußere Form, das Bild als solches die Hauptsache ist, sondern die demselben zum Grunde liegende Bedeutung, so daß jenes nur als der Widerschein des Uebersinnlichen ist, welches zur Anschauung gebracht werden soll. Die romantische Phantasie schuf mannigfaltige Bilder, welche die Wahrheiten des Glaubens der Vorstellung näher bringen sollte. Die mittelaltrige Poesie ist besonders reich an solchen symbolischen, allegorischen Darstellungen.[26]) Insofern alles Aeußere als Widerschein des eigenen Inneren aufgefaßt wird, gewinnt auch die Natur für die romantische Phantasie eine ganz andere Bedeutung als im Alterthum. Die Natur so reizend ist doch zugleich dämonisch und mit ihrer zauberischen Gewalt zum Bösen verlockend,[27]) und dieser Contrast, den Reiz der Natur zu empfinden und ihm dennoch, wie sehr er auch locke und fessele, sich entgegensetzen zu müssen, das erzeugt jene Rührung und Wehmuth, mit so Herrlichem in Entzweiung zu stehen. Es läutert sich aber in dem Gemüth, das sich vom Gefühl seiner Versöhnung mit dem göttlichen Geist getragen weiß, diese Wehmuth zur Sehnsucht, nemlich den Frieden, der in der Natur herrscht, auch in sich zu verwirklichen, und es wird ihm die Natur zu einem Gegenbild seines inneren Waltens. Es vertieft sich das Herz in den stillen Frieden der Natur und sehnt sich nach ihm, wie nach einem verlornen Gut; daher die Sentimentalität, welche aller Landschaftsmalerei und Naturschwärmerei zu Grunde liegt.[28]) Die höchste Aufgabe der romantischen Phantasie bleibt die schöne classische Form und das romantisch vertiefte Seelenleben zu verschmelzen zur Einheit des modernen Ideals, wie Göthe in seiner Iphigenie

bei der Vollendung der schönen klassischen Form doch der moderne Dichter des Herzens und des tiefer sinnenden Gedankens geblieben ist. Weil Inhalt und Form in dem Allegorischen noch nicht durchaus ineinander sind, kann es nur als ein vermittelndes Glied in der Kunst, nicht als die letzte und höchste Form genommen werden. Die ideelle Bedeutung muß dem Dargestellten durch und durch als die beseelende, belebende Einheit inwohnen, so daß die Ungleichheit des Inneren und Aeußeren sich aufhebt, indem das Besondere nicht bloß in äußerlicher Beziehung auf das Allgemeine des Gedankens steht, sondern der Inhalt sich selbst ohne weitere Erklärung offenbart, das Tiefste in der äußeren Erscheinung sich herauskehrt und diese nicht bloß ein äußeres Zeichen bleibt. Dies ist der Sieg der romantischen Phantasie, und das Plastische ist zum zweiten Mal in höherer, tieferer Vollendung geboren.[29])

Die wahrhafte Bildung der Phantasie bewährt sich darin, daß sich Form und Inhalt schlechthin durchdringt; als gestaltend und sich äußernd erzeugt die Phantasie einen Gegenstand der Anschauung, und es kehrt somit in ihr die Vorstellung zur Anschauung zurück, aber zu einer solchen, die das Gepräge des Geistes an sich trägt. Es zeigt sich nun aber der Geist in seiner unbedingten Freiheit über den Vorrath seiner Vorstellungen eben darin, daß die Phantasie eine Anschauung hervorrufen kann und als Form eines Inhalts hinstellen, die in ihrer äußeren Erscheinung keinen Zusammenhang mit dem geistigen Inhalt hat. Es wird für die Vorstellung der sinnliche Ausdruck ganz willkürlich, den der Geist nicht blos vorfindet, sondern aus sich selbst erzeugt. Die neue Anschauung, welche auf diese Weise durch die Phantasie

erzeugt wird, ist ein Zeichen und die Phantasie die Zeichen schaffende.

3. Die Zeichen schaffende Phantasie.

Durch das Zeichen befreit sich der Geist wieder auf eine andere Weise von dem unbestimmten Naturzusammenhang; denn da die äußere Natur nie auf ganz entsprechende Weise ein Ausdruck des Geistes werden kann, so setzt der Geist selbst das Zeichen für diese und jene Vorstellung. Die Phantasie verfährt hier ganz selbstständig und unabhängig von dem Zusammenhang mit der Natur; in ihr Belieben ist es gesetzt, an welche Anschauung sie ihre Vorstellungen anknüpfen will. Das Zeichen hat für sich keine Bedeutung, der Zusammenhang ist bloß ein Werk des Geistes, der also an dem Zeichen einen Ausdruck hat, welcher sein alleiniges Eigenthum ist. Ein Jäger z. B. oder ein Tannenbaum oder ein Lamm auf ein an einem Hause ausgehängtes Schild gemalt bezeichnet ein Wirthshaus; es sind dies bloße Zeichen, wo der eigentliche Inhalt der Anschauung ganz verschieden ist von dem, was bezeichnet wird. Das Symbol ist eben dadurch von dem Zeichen verschieden, daß es, obgleich vieldeutig, doch die dem Inhalt möglichst entsprechende Form wählt. Zu einem Symbol für die Wahrheit wird das Licht, nicht die Finsterniß; das Ritterschwert wird zu einem Symbol für die durchdringende Macht der Wahrheit, aber nicht der Dolch; die Finsterniß eignet sich für die Lüge, der Dolch für die Tücke. Wie nun die schöpferisch gestaltende Phantasie alle Entwickelungsstufen des natürlichen Seyns hindurchgeht von dem Materiellen des Raums bis zum flüchtigen Ton des Wortes, ebenso erhebt sich die Zeichen schaffende

Phantasie vom Materialismus der Räumlichkeit bis zum Spiritualismus des leicht verschwebenden Tons.

Es kann das Natürliche, so wie es ist, zum Zeichen gemacht werden, z. B. ein Fluß oder ein Baum wird als Zeichen einer Grenze genommen. Ist aber das Zeichen nicht ein bloß zufälliges Naturobject, sondern hat es durch die Menschenhand eine Umgestaltung erhalten, so tritt das Zeichen schon bestimmter als Gegenstand der Aufmerksamkeit hervor, z. B. ist ein behauener Pfahl da, ist dieser angestrichen, kommt noch dazu ein ausgereckter Arm, dann erhält man daran ein Zeichen, das mit seinem Inhalt sogar in einen bestimmten Zusammenhang tritt. Es können nun die einzelnen Zeichen zunächst unbeweglich an einem Orte sich befinden, wie z. B. die Wirthshausschilder, der Pfeil an der Mauer zur Bezeichnung der fortlaufenden Nummer; ferner die Orden, Kokarden u. dgl. m. Dann kann das Zeichen eine Anschauung seyn im Momente der Bewegung, z. B. ein Telegraph, eine Rakete, eine Leuchtkugel; ferner das Wehen mit dem Schnupftuch, eine Verbeugung, Abnahme des Huts u. s. f. Doch solche Zeichen können leicht übersehen werden, daher Wiederholung nöthig wird. Diese Unsicherheit und Umständlichkeit macht eine leichtere, eindringlichere Form der Mittheilung nothwendig und diese bietet sich im Ton dar, welcher auf dem tiefer greifenden Sinn des Gehörs beruht, der die innerliche Bewegung der Körper auffaßt und die Dinge nicht, wie beim Sehen, in ihrem ruhigen Nebeneinander, sondern in ihrer lebendigen Aufeinanderfolge wahrnimmt, und sich ebendeshalb besonders zum Auffassen des Zeichens eignet, weil dieses sich besonders in seinem Vorübergehen kund thut. Der Ton kann zunächst mechanisch erzeugt werden durch Druck und Stoß, wie beim Händeklatschen,

Anklopfen u. dgl. m. Die Bedeutung eines solchen Tons ist mannigfaltig, und individualisirt sich, wie z. B. beim Glockenklang, nach der jedesmaligen Beziehung zu der besonderen Lebenslage auf die verschiedenartigste Weise. Wird der Ton organisch erzeugt, so kann dazu entweder noch ein besonderes Instrument benutzt werden oder er wird unmittelbar aus der Brust herausgestoßen, wie beim Schrei, in welchen sich die Innerlichkeit des Subjects entäußert. Auch hier tritt die Vieldeutigkeit eines solchen Zeichens hervor. Das Pfeifen kann sowol von einem Nachtwächter als von einem Spitzbuben herrühren; der Seufzer kann Ausdruck des Entzückens oder des Schmerzes seyn. Der Empfindungslaut ist zunächst bloßer Naturlaut, wodurch das belebte Wesen sein Daseyn offenbart. Das neugeborne Kind schreiet. Der Empfindungslaut ist bloßer Ausdruck des Seelenlebens und kommt daher auch den Thieren zu, nur daß der Mensch sich auch auf dieser niederen Stufe seines bloß natürlichen Seyns mannigfaltiger offenbaren kann. Das Thier kommt über die Stufe des Empfindungslauts nicht hinaus. Die Empfindungslaute sind wesentlich vocalisch. Wird der bloße Vocal gebogen, gehemmt, articulirt durch die Stimmwerkzeuge, so wird der Naturlaut zum Sprachlaut. Der Naturlaut ist bloße Offenbarung des Lebens, der selbstthätig gebrochene Stimmlaut aber Offenbarung des Geistes, Sprache.[30]) Durch die Consonanten wird der Laut articulirt und der articulirte Laut ist das Wort, in welchem sich der Gegensatz von Consonant und Vocal zur Einheit durchdringt. Die Consonanten sind das Feste, Starre gegen die Vocale, welche das Fließende darstellen; letztere sind die belebenden Träger und geben den Consonanten Dauer und sind die Bedingung für die Aussprache derselben. Die

Phantasie bringt in dem Worte ein Zeichen hervor, welches nicht mehr ein außer dem Menschen existirendes Daseyn hat, sondern durch ihn selbst gesetzt ist. Das Wort ist Product der Vorstellung; die ideell gesetzte Anschauung verschafft sich im Worte ihren Ausdruck. Der Mensch bringt selbst seine Sprache hervor; sie ist ebenso sehr sein Werk, wie sein Vorstellen sein Thun ist; sie ist nicht eine willkürliche Erfindung von ihm, sondern der unmittelbare Ausdruck seines Vorstellens.[31]) Als gesprochenes ist das Wort ein rein verschwindendes; fixirt wird es durch die Schrift, mit welcher wieder ein äußerlich im Raume existirendes Zeichen gewonnen ist. Die Sprache ist nun das höchste Product der Zeichenschaffenden Phantasie; in ihr befreiet sich der Geist von dem Stoffartigen des durch die Anschauung vermittelten Bildes, indem er diesem aus sich selbst im Worte eine Gestalt gegeben hat, welches als bloßer Name ganz bildlos ist und nur einfach und kurz die Sache bezeichnet. Das Wort ist zu einem bloßen Zeichen der Vorstellung geworden[32]) und ist mit dieser insofern zufällig verbunden, als es für dieselbe Vorstellung auch ein anderes Wort geben könnte. Es ist daher die Thätigkeit des Geistes nothwendig, welche die Worte sich einprägt und merkt, so daß sowol die Zeichen an sich als auch ihre Bedeutung geläufig werden und dem Geiste stets präsent sind. Diese Thätigkeit, welche die Zeichen der Vorstellungen behält, ist das Gedächtniß.

III. Das Gedächtniß.

Das Gedächtniß zeigt sich darin wirksam, daß es Wort und Bedeutung, Name und Sache in ihrer Gegenseitigkeit besitzt, so daß mit dem Namen sogleich sich

die bezeichnete Sache verknüpft und für die Sache sogleich der Name, das Wort da ist. Gedächtniß kommt von gedenken her, und bedeutet bei einem Worte gedenken der Vorstellung, die ein bereits Gedachtes, und bei der Vorstellung wiederum gedenken des Zeichens, welches vom Geiste als Wort dafür geschaffen ist. Das Gedächtniß ist nicht, wie die Erinnerung, das Wiederinnewerden einer Sache, die Reproduction der Anschauungen, wenn eine ähnliche Anschauung sich von außen darbietet oder das Wiederzurückrufen früherer Vorstellungen, sondern es ist Reproduction der Zeichen unserer Vorstellungen. Orts-, Zeit-, Zahlen-, Personengedächtniß sind eigentlich unrichtige Bezeichnungen, da dies nur Arten der Erinnerung oder der reproductiven Einbildungskraft sind, welche entstehen aus dem Interesse des Subjects an einem Stoffe, in den es sich nach und nach ganz hineingewöhnt hat. Das Gedächtniß reproducirt das Zeichen und hat mit diesem zugleich die Sache; ein gutes Realgedächtniß, dem aber die Namen fehlen, ist nur eine gute reproductive Einbildungskraft. Der nothwendige Zusammenhang von Zeichen und Sache, von Wort und Vorstellung gehört zum Wesen des Gedächtnisses. Ist also das Wort da, so hat man damit zugleich die Sache und zwar ohne alle Bildlichkeit. Das Wort in seinem flüchtigen Vorübereilen erinnert bloß an die Sache, ohne sich in die Breite seines Inhalts einzulassen; die aneinandergereihten Worte sind gleichsam die Abbreviaturen der ihnen entsprechenden Gegenstände und man bedient sich derselben zur schnellen Mittheilung, ebenso wie des raschen Umsatzes wegen im Geldverkehr des Papiergeldes. Verweile ich bei einem Namen, dringe ich ein in den ihm entsprechenden Gegenstand, so wird sich auch die Mannigfaltigkeit der Vorstellung und

Anschauung entfallen, da ja sich der Name erzeugt hat aus einer durch die Anschauung vermittelten Vorstellung. Es sind ja auch die Wörter selbst nach und nach aus bedeutsamen zu bloßen Zeichen geworden, so daß sie jetzt als willkürliche Bezeichnungen unserer Vorstellungen erscheinen.[33]) Hat die Sprache auch dadurch, daß die Bedeutsamkeit des Worts untergegangen ist, an Poesie verloren, so hat sie doch für die lebendige Gedankenmittheilung gewonnen, indem die Wörter, ursprünglich ausgehend von einer natürlichen Bedeutung, in das Gebiet des Geistes übertragen sind und so sich immer mehr vergeistigt haben.[34])

Da nun für das Gedächtniß der Zusammenhang zwischen Zeichen und Sache, zwischen Wort und Bedeutung die Hauptsache ist, so tritt die Thätigkeit vorzüglich da wirksam hervor, wo dieser Zusammenhang sich verwischt hat und eins der bezogenen Glieder in den Hintergrund gedrängt ist. Man hat z. B. zwar das Zeichen, aber es ist die Bedeutung vergessen, oder umgekehrt man weiß nicht mehr zu einer Vorstellung das Zeichen. Es zeigt sich hier das Gedächtniß nach zwei Richtungen wirksam, und das Schwerere ist, durch die Vorstellung auf das Zeichen zu kommen. Weiß man zu dem, was man sich vorstellt, sogleich das Wort zu finden, so versteht man eine Sprache sowol zu sprechen als auch zu schreiben. Kann man dagegen, wenn das Wort gegeben ist, nur dann die Vorstellung dazu finden, so versteht man zwar in diesem Falle die Sprache, ohne sie aber sprechen und schreiben zu können. Es sind dem Geiste die Vorstellungen geläufiger, als die Zeichen, weil in diesen als solchen der Zusammenhang mit der Vorstellung nicht mehr erkennbar ist. Daher ist für die Erlernung einer Sprache ein rechter Vorrath von Wör-

tern die wichtigste Grundlage. Wie nun das Gedächtniß die Vorstellung leichter aufbewahrt, so wird das Zeichen sicherer durch die Schrift erhalten. Ergänzt indeß hier nicht das Eine das Andere, so kann eine Schrift sich zwar erhalten, aber sie bleibt unverständlich, weil man die Bedeutung nicht mehr kennt. Um nun aber bei der lebhaften Mittheilung seiner Vorstellungen nicht durch das Ausbleiben des Zeichens gestört zu werden, so ist es nothwendig, darnach zu streben, die Fremdheit des Zeichens zu überwinden, und dies geschieht durch das Auswendiglernen; hierdurch werden die Worte gleichsam in die inneren Räume des Geistes niedergeschrieben, von welchen das Subject die Zeichen nebst ihrer Bedeutung mit Leichtigkeit abliest. Dies ist die vollkommenste Aufbewahrung, in welcher Schrift und reproducirendes Gedächtniß mit einander verbunden ist. Man weiß das Einzelne aus- und inwendig (par coeur)[35]) und daher kann es stets von Innen heraus sogleich wieder erzeugt werden. Man hat mancherlei Kunstgriffe zur Erleichterung des Gedächtnisses erfunden, die Mnemonik; doch alle diese Mittel sind rein äußerlich, durch welche das Gedächtniß nur mit einem Ballast fremdartiger Vorstellungen beschwert wird. Die Fremdheit der Zeichen kann nur dadurch überwunden werden, daß sie ohne alle anderweitige Vermittelung so lange dem Geiste eingeprägt werden, bis dieser sie endlich fest gemacht hat und behält, so daß er sie unmittelbar aus seinem eigenen Innern, wie von einer räumlichen Tafel ablesen kann. Sowie der Geist früher durch die Einbildungskraft die Macht gewann über seine Vorstellungen, so daß er sie willkürlich wieder hervorzurufen im Stande ist, so gewinnt er durch das Gedächtniß die Macht über die Zeichen für seine Vorstellungen,

so daß ihm jeden Augenblick diese Zeichen zu Gebote stehen, um seine Vorstellungen auszudrücken. Er vermag ganze Reihen von Wörtern zu behalten, welche, wenn sie einen wirklichen Zusammenhang haben, sich schon eher durch ihre innere Beziehung zusammenhalten; ist der Verband aber ein lockerer, z. B. entweder durch das Metrum (versus memoriales) oder durch das bloße Alphabet gegeben, oder sind die Wörter ohne allen Zusammenhang, dann ist das Gedächtniß ganz allein die Kraft des Zusammenhaltens. Der Geist verhält sich in dieser Thätigkeit rein mechanisch, indem er das, was an sich keinen Zusammenhang hat, gewaltsam zusammenhält, und ohne Bild und Vorstellung die Worte als bloße Zeichen in sich aufnimmt. Das Gedächtniß ist um so sicherer, je weniger auf den besonderen Inhalt, auf den Sinn eingegangen wird, denn dies stört das wörtliche Wiedergeben, indem durch das Verweilen bei dem Vorgestellten, durch das Bedenken der Bedeutung des Inhalts, die lebendige Reproduction des Auswendiggelernten aufgehalten und man leicht veranlaßt wird, ein Wort für das andere zu setzen. Es bleibt natürlich, nachdem etwas auswendig gelernt ist, eine weitere Aufgabe, daß bei dem Hersagen desselben auch dem Sinne genügt wird, damit nicht ein bloß gedankenloses Aufsagen statt finde.

Durch das Gedächtniß besitzt nun der Geist die Gegenstände als bloße Zeichen in seinem Innern, er braucht nicht mehr das Gegenständliche, das Objective, außer sich zu suchen, sondern findet es in sich; denn das Zeichen ist eben die Sache selbst, wie sie im Reiche der Vorstellung existirt, und erst wenn der Name für eine Vorstellung geschaffen ist, nur dann gehört sie dem Geiste vollkommen an. Wenn nun auch das, was der Geist ver-

mittelst des Gedächtnisses festhält, als ein Auswendiggelerntes etwas Aeußerliches ist, so bleibt es doch sein inneres Besitzthum und er hat sich selbst in dem Aeußerlichen, welches er als sein Material selbstständig weiter gestaltet und entwickelt; nun erst vermag er die Gegenstände, wie aus sich selbst zu erzeugen, obgleich sie anfänglich für ihn eine äußere Existenz hatten. Die Einbildungskraft stellte sich als die subjective Beschäftigung mit einem ihr von der Sinnlichkeit zugeführten Stoff dar; ist nun dieser im Innern gehörig verarbeitet, hat er sich zur Vorstellung gestaltet und ist für diese das Zeichen gebildet, so schwindet in diesem geistigen Proceß immer mehr die Fremdheit des Gegenständlichen, der Geist gewinnt es immer mehr als sein Eigenthum, und eben dies Verschwinden des Gegensatzes zwischen der eigenen Thätigkeit des Geistes (Subjectivität) ~~in~~ und dem Gegenständlichen des gegebenen Stoffes (Objectivität) bildet den Uebergang zum Denken, in welchem der Geist rein bei sich ist. Wenn auch das Gedächtniß wegen der ihm eigenthümlichen Aeußerlichkeit nicht selten gering geschätzt wird, so hat es doch bei aller dieser Aeußerlichkeit seine wahre Bedeutung eben darin, daß vermittelst desselben der Geist seiner Bestimmung, in Allem bei sich zu seyn, immer näher kömmt, und daß es selbst den Uebergang zum Denken bildet. Diesen Zusammenhang zwischen Gedächtniß und Denken bewährt die Sprache theils etymologisch, theils zeigt sich derselbe auch darin, daß der Mensch durch Sprechenlernen denken lernt; Sprechenlernen ist aber ein Act des Gedächtnisses,[36]) und die Uebung desselben ist in der Jugend nothwendig, weil hierdurch das Denken nach und nach erstarkt.

C. Denken.

Wie die Anschauung durch das Gefühl und die Vorstellung durch das Anschauen vermittelt ist, so zeigt sich in der bisher gegebenen Entwickelung das Denken durch beide vermittelt. Das Anschauen und die Vorstellung sind die Bedingung, ohne welche die subjective Thätigkeit des Geistes nicht zum Denken gelangt; doch als Bedingung sind sie nicht der Grund des Denkens, sondern dies ist nicht nur sich selbst der Grund, sondern auch der wahrhafte Grund des Anschauens und Vorstellens; denn im Gefühl, welches Aufmerksamkeit und Anschauen hervorruft, ist schon das Denken implicite enthalten, sonst würde sich das Fühlen nicht vom thierischen Fühlen unterscheiden. Das Denken nun, in welchem der Geist seine Bestimmung erreicht, nemlich in Allem bei sich zu seyn und somit die wahre Freiheit zu gewinnen, ist die höchste Thätigkeit des geistigen Lebens und als solche begreift es die vorhergehenden Bestimmungen des Geistes als besondere Momente in sich. Es fordert Bewußtseyn und hat ein bestimmtes Verhältniß zum Vorstellen, unterscheidet sich aber als die höhere Thätigkeit von beiden; denn indem mit dem Bewußtseyn noch der Gegensatz zwischen Subjectivität und Objectivität gesetzt ist, wird im Denken dieser Gegensatz überwunden; ebenso ist es verschieden vom Vorstellen, weil es die Bildlichkeit ganz von sich abgestreift hat. Es ist in Namen, daß wir denken. Als Negation des Vorstellens ist das Denken gestaltlos. Ich habe z. B. eine Vorstellung von Messer, Beil, Säge u. dgl. m.; ich finde es sind Werkzeuge, um das Materielle zu trennen, sie sind also Mittel; denke ich nun den Begriff des Mittels an und für sich, wie er aus dem Begriff des Zwecks entspringt, so geht in dieser

Einfachheit die Mannigfaltigkeit des Vorstellens ganz zu Grunde. Das Denken entwickelt sich zunächst an einem concreten Inhalt: diese Eiche wächst; dies Gras auch, dieser Hund auch u. s. w.; Wachsthum ist ein allgemeines Prädicat des Organischen. Oder: Karthago, eine Kolonie, machte sich von Phönicien; Korcyra, eine Kolonie, machte sich von Korinth; Island, eine Kolonie, machte sich von Norwegen; die Vereinigten Staaten Nordamerika's, Kolonien, machten sich von England unabhängig. Es reißen sich alle Kolonien, wenn sie einen gewissen Grad der Selbstständigkeit erreicht haben, von ihrem Mutterlande los.[37a]) Während die Vorstellungen das Mannigfaltige sind, hebt das Denken das Gemeinsame an ihnen hervor, welches sich weiter gestaltet zu dem Allgemeinen, das, unabhängig von Raum und Zeit, als der hervorbringende Grund das Verständniß einer Reihe von Erscheinungen vermittelt. Dies Zusammenfassen zur Einheit im Bewußtseyn ist das Denken; es ist ein cogitare (coagitare), cogitatione comprehendere, ein *συλλέγεσθαι, συλλογίζεσθαι.*[37b]) Das Denken ist daher seiner Natur nach allgemein und es schwindet in diesem Zusammenfassen des Gemeinschaftlichen die Mannigfaltigkeit des Vorstellens, und in Bezug auf diese farbenlose Einfachheit gilt der Spruch:

Grau, Freund, ist alle Theorie!
Grün des Lebens goldener Baum.

Aus dem Einzelnen wird das sich Gleichbleibende, das Allgemeine herausgekehrt, und dieses ist gegen das Vorübergehende, Unselbstständige der äußeren Erscheinung, das Bleibende, das Wahre, das in seiner Einfachheit Selbstständige, kurz das Gesetz der Erscheinung. Indem das Denken sich so über die Breite der äußeren Mannigfaltigkeit erhebt und das Gerüst der sinnlichen Ver-

mittelung abbricht, tritt es in eine neue, übersinnliche Welt, und erkennt in und über der sinnlichen Welt ein Reich der Gesetze und einer gesetzmäßigen Einheit und Ordnung; nicht das unmittelbare Seyn und Geschehen der sinnlichen Welt hat ohne Weiteres Geltung, sondern insofern es durch die übersinnliche Welt des Gesetzes vermittelt ist. Das Denken in diesem Verhältniß zur Objectivität ist der Verstand. Erst wenn das innere Gesetz gewonnen, wird die gegenständliche Welt verstanden.

Zweites Capitel.

Das Denken des Verstandes.**)

A. Die Lehre vom Begriff.

1. Die Bedeutung des Begriffs.

Das Denken hat zu seinem Gegenstand die mannigfaltige Welt der Vorstellungen, in welche es Ordnung und Einheit zu bringen bestrebt ist, und es offenbart sich hierin besonders die Thätigkeit des Verstandes, welcher das durch unsere Vorstellungen hindurchgehende Gleiche und Gemeinschaftliche hervorhebt und das Verständniß der Einzeldinge dadurch vermittelt, daß er sie auf ihr Allgemeines bezieht und durch dasselbe erklärt; denn Verstand schreiben wir besonders demjenigen zu, welchem zu einer Reihe von Erscheinungen oder Vorstellungen leicht und sicher das Allgemeine aufgeht, das dieselben zu einer Einheit verknüpft. Die beiden Hauptthätigkeiten des Ver-

standes sind vorzüglich das Reflectiren und Abstrahiren, welche mit einander stets verbunden sind. Die Reflexion tritt nemlich ein, wenn der Geist sich nicht mehr begnügt bei dem ruhigen Bestehen der Dinge neben- und nacheinander, sondern sich auf sich selbst gleichsam zurückwendet, die gewonnenen Vorstellungen prüft, vergleicht. In der sinnlichen Wahrnehmung ist der Geist noch ganz hingegeben dem äußeren Eindruck der Dinge, im Vorstellen gewinnen sie ideelle Existenz, so daß der Geist die unbedingte Macht über sie ausübt und sie zu jeder Zeit reproduciren kann. In der Reflexion sammelt sich der Geist in sich selbst, reißt sich vom Gegebenen los und richtet sich auf sich, auf seine eigene Thätigkeit, die ihre eigenen Gesetze verfolgt. So haben wir z. B. eine Vorstellung von Fichte, Erle, Eiche, Linde; der eigenen Thätigkeit des Geistes gehört es an, daß er auf das diesen Vorstellungen Gemeinsame reflectirt, auf Stamm, Aeste, Blätter, und absieht (abstrahirt) von der Größe und Gestalt derselben, und so gewinnt er durch das Zusammenfassen des Gemeinsamen einen Begriff, und dieser ist das im Bewußtseyn verknüpfte Mannigfaltige von Vorstellungen, der das Einzelne in sich begreift und zu einer höheren Einheit verbindet. Jeder Begriff ist daher etwas Allgemeines; denn er umfaßt die gemeinschaftlichen Grundzüge, die überall und stets in einer bestimmten Classe von Dingen und Erscheinungen wiederkehren. Es erzeugen sich von den Gegenständen der täglichen Wahrnehmungen im Menschengeiste naturgemäß und ganz von selbst, auf eine der Form der Allgemeinheit des Geistes entsprechende Weise, Begriffe, welche für die gewöhnlichen Verhältnisse des praktischen Lebens ausreichen. Die mehr bewußte Erzeugung des Begriffs geschieht aber auf eine tiefer eindringende Weise durch Zu-

sammenstellung ähnlicher Vorstellungen, durch Reflexion und Abstraction. Ist nun auch die Vorstellung schon als ein Product des Geistes eine Verallgemeinerung der Anschauung, so ist doch durch sie als solche noch nicht bestimmt, ob sie ihrem Gegenstande entsprechend ist oder nicht; dies hängt davon ab, wie der sinnliche Stoff in der Vorstellung der Erscheinung gemäß combinirt ist oder nicht. Der Begriff dagegen, welcher den Boden der Sinnlichkeit ganz verläßt und das Stoffliche der Gegenständlichkeit, das in die Vorstellung noch verflochten ist, von dieser loswickelt, hält nur das Wesentliche an den Vorstellungen fest, und er ist daher durch und durch Product des Denkens. Er hat als solcher die Form der Allgemeinheit zum Unterschiede von der Besonderheit der bloßen Vorstellung, und ist im Vergleich zu der Mannigfaltigkeit des Sinnlichen abstract; aber er enthält auch als vom Denken erzeugt das Allgemeine, welches das Besondere lebendig aus sich entstehen läßt und dadurch erst dasselbe zum Verständniß bringt, er enthält somit das Prinzip des Besonderen, indem er seinem Gesetz die Erscheinung unterwirft. Auf der Allgemeinheit des Begriffs beruht sein Umfang, da er das Besondere umfaßt und sich in die Arten und Individuen als die beherrschende Einheit ausbreitet, während das Gesetz selbst, das die Erscheinung beherrscht, seinen Inhalt ausmacht. Da nun der Begriff rücksichtlich seines Inhalts das Wesen einer Sache ausspricht, welches sich als das bestimmende Gesetz in dem Besonderen bethätigt, so wird für die Bildung des Begriffs der Unterschied der wesentlichen und unwesentlichen Merkmale geltend gemacht, um die überall und stets in einer bestimmten Classe von Dingen wiederkehrenden Grundzüge gehörig aufzufassen und dabei vorzüglich darauf Rücksicht zu nehmen, was in einer

Sache das Ursprüngliche und Bleibende, und was nur ein Hinzugekommenes und Accidentelles ist.[39]) Wesentlich sind nemlich diejenigen Merkmale, durch welche der Begriff wird, was er ist und ohne welche er aufhört zu seyn, was er ist; die außerwesentlichen, zufälligen Merkmale können entfernt werden, ohne daß der Begriff eine Aenderung erfährt. Die wesentlichen Merkmale sind zugleich ursprüngliche (constitutiva), wenn der Begriff zuerst durch diese geworden ist, oder abgeleitete (consecutiva), welche sich als Folge aus den ursprünglichen ergeben. Kommen endlich Merkmale einem Begriff ausschließlich zu, so heißen sie eigenthümliche (propria) zum Unterschiede von den gemeinsamen (communia), welche mehreren Begriffen zukommen. In dem für die Begriffsbildung nothwendigen Vergleichen und Unterscheiden macht sich besonders der Scharfsinn des Verstandes geltend, welcher da noch Beziehungen und Verwandtschaften entdeckt, wo das gewöhnliche Auge nur Verschiedenheiten sieht, und dagegen da noch Unterschiede macht, wo dem gewöhnlichen Blick alles verschwimmt. Das Gegentheil des Scharfsinns ist der Stumpfsinn, welcher das Gleiche übersieht und das Verschiedene mit einander verwechselt.[40]) Bedeutung erhält nun der durch das Nachdenken gewonnene Begriff erst darin, daß er lebendig und thätig ist zum Verständniß, daß wir durch ihn in die Gegenstände, worauf er sich bezieht, eine Einsicht gewinnen und wir die Gegenstände verstehen, d. h. sie trotz ihres Wechsels und ihrer Veränderung zum Stehen bringen, so daß sie uns Rede stehen, indem wir das Dauernde und Bleibende im Wechsel der Erscheinungen herausstellen. Auf diese Weise zieht sich nun durch Vorstellen, Ueberlegen, Denken mehr und mehr der Geist von der sinnlichen

Welt ab und in sich selbst zurück, wodurch das Unstäte des reflectirenden Denkens zur Ruhe und zum Stillstand gebracht wird und der Gedanke zur Einheit gelangt.[41])

2. Die Begriffsbildung.

Um den inneren Prozeß der Begriffsbildung noch bestimmter aufzufassen, ist es wichtig, darauf zu achten, wie sich, da der Begriff zunächst das durch die verschiedenen Vorstellungen sich hindurchziehende Gemeinsame ist, die Vorstellungen in ihre einzelnen Merkmale auflösen, damit das Gleiche innerhalb des Verschiedenen sich bemerklich mache. Dies geschieht nun in der Satzbildung, welche die Beziehung der einzelnen Vorstellungen auf einander näher angiebt; die Satzbildung selbst aber stützt sich wieder auf die einzelnen Redetheile, welche die Grundbestandtheile des Satzes sind. Da nun die Sprache die sinnliche Erscheinung des Gedankens ist, so müssen in den Redetheilen die allgemeinen Bestimmungen enthalten seyn, unter welche aller Stoff unserer Erkenntniß subsumirt werden kann, und die kurz diejenigen Punkte hervorheben, auf welche es für das Kennenlernen des sinnlich Wahrnehmbaren ankommt. Aristoteles[42]) nennt diese allgemeinen Bestimmungen Kategorien, kurze, bestimmte Aussagen, welche bei der Untersuchung des Thatbestandes besonders zu berücksichtigen sind. Er führt deren zehn an: die vier zuerst von ihm genannten, *οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι*, bezeichnen die Substantiva nebst den Adjectiven und Numeralien; die vier letzten, *κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν* geben die Arten des Verbum an, und die beiden dazwischenliegenden Kategorien, *ποῦ, ποτέ* entsprechen den Adverbien des Orts und der Zeit. Das Substantivum bezeichnet sowol das selbstständig in der Wirklichkeit für sich bestehende Seyn als auch das

als selbstständig gedachte; es hebt das Substanzielle hervor; das Adjectivum bezeichnet die Eigenschaft, das Qualitative; das Verbum das Wirkungsverhältniß sowol in Rücksicht auf die Zeit als auf die Modalität. Die Formwörter geben die näheren Beziehungen an, nemlich das Pronomen die Beziehung eines Gegenstandes zu dem Sprechenden, das Zahlwort drückt das Quantitative aus, das Adverb bezeichnet die Art und Weise sowol des Wirkungsverhältnisses als auch der Eigenschaft und drückt außerdem das Orts- oder Zeitverhältniß aus; die Präposition bezeichnet die räumlichen, zeitlichen und causalen Beziehungen eines Gegenstandes zu dem im Verbum ausgedrückten Wirkungsverhältnisse; die Conjunction endlich drückt die Beziehungen ganzer Säze zu einander aus, und hat daher nicht, wie die übrigen Redetheile, einen Sinn außer der Sazverbindung. Von den Kategorien nun, welche den einzelnen Redetheilen entsprechen, kommt der Substanz allein das selbstständige Bestehen zu, daher die übrigen Kategorien nur die verschiedenen Arten des Inhärirenden bezeichnen. Es haben nun die Kategorien darin ihre Bedeutung, daß sie die an dem Seyn stets wiederkehrenden Seiten hervorheben und fixiren, und dadurch bei der großen Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt die Erkenntniß erst möglich machen; denn nun entwickelt sich der in den Vorstellungen gewonnene Inhalt mehr im Einzelnen sowol durch die Unterscheidung der mannigfaltigen Vorstellungen von einander, als auch durch die Zerlegung derselben in ihre Theile und Merkmale. In der Sazbildung ist hierzu die unmittelbarste Grundlage gegeben. Es regen nemlich die Dinge nicht sowol durch ihr ruhiges selbstständiges Fürsichbestehen den Geist an, als vielmehr durch ihr Bewegtseyn, durch ihre Thätigkeiten und durch ihre hervorleuch-

tenden Eigenschaften; diese werden aufgefaßt und es entsteht hieraus erst ein Zusammenhang zwischen den Dingen nach ihren Thätigkeiten und Eigenschaften. So lange die Gegenstände bloß genannt werden, ist wol Sprache da, aber noch nicht Rede; denn ebensowenig Wahrnehmen Denken ist, ebensowenig ist Sprechen Reden. Das bloße Nennen ist ein geistiges Stammeln. Das Reden tritt erst ein, wenn die Thätigkeiten und Eigenschaften der Dinge bezeichnet werden, und eben dies geschieht durch das Redewort (ῥῆμα = Rede, verbum das Wort vorzugsweise). In der Sprache entspricht der Auffassung der Dinge in ihrer Thätigkeit der Satz. Mit der Entstehung des Satzes treten erst die Vorstellungen auseinander und die verschiedenartigen Beziehungen, in welchen sie zu einander stehen, gewinnen durch die Redetheile ihre nähere Bezeichnung. In der Satzbildung werden nun die Anschauungen und Vorstellungen immer mehr verarbeitet und es offenbart sich hierin die reflectirende Thätigkeit des Verstandes, indem theils durch Aussagen von Attributen, Prädicaten oder intransitiven Verben die Vorstellungen in ihre Theile und Eigenschaften sich auseinanderlegen, theils ihr inneres Verhältniß in ihrer gegenseitigen Einwirkung durch das transitive Verbum näher bezeichnet wird.[43]) Haben sich nun die Vorstellungen erst in ihre Theile und Merkmale entfaltet, so tritt das Zweite, das Vergleichen als Begriffe bilden hinzu, indem der Geist das Gemeinschaftliche und Gleiche mehrerer Vorstellungen in der ihm eigenthümlichen Richtung auf das Allgemeine von selbst zusammenfaßt.[44a]) Auf diese Weise dringt das Denken immer tiefer ein in die durch die Anschauungen vermittelten Vorstellungen; das Zufällige und Wandelbare an ihnen wird abgestreift, das Bleibende und Beharrende aufgefaßt und dadurch der

Begriff als das Allgemeine und Bleibende gewonnen. Ist nun das Unterscheiden und Vergleichen mehr im Einzelnen geübt, so vollzieht der Verstand beides zugleich in dem Bemerken des Verschiedenen an dem Gleichen und des Gleichen in dem Verschiedenen, und hieraus entsteht die Eintheilung und Anordnung der niederen Begriffe unter den höheren, die Classification; denn das Gleiche in dem Verschiedenen ist der Gattungsbegriff und das Verschiedene in dem Gleichen der Artbegriff. Hat man z. B. die Gegenstände: Rose, Tulpe, Lilie, Tanne, Eiche, Linde, Apfel-, Birn-, Kirschbaum, so ergiebt sich bald als das Gleiche an dem Verschiedenen der Begriff organisches Produkt, insofern sie aber ihre Nahrung durch Wurzeln aus der Erde gewinnen und sich nicht vom Orte bewegen, ist noch bestimmter der Gattungsbegriff Gewächs, Pflanze; wird nun durch Hinzufügung neuer Merkmale das Verschiedene an dem Gleichen hervorgehoben, so erhält man Blüthenpflanzen, Bäume, Fruchtbäume, Obstbäume, und steigt so nach und nach herab bis zu dem einzelnen Gegenstand. Ein Begriff, der mehreren einzelnen Gegenständen zukommt, ist ein Artbegriff, und die Gegenstände, welche unter ihm begriffen werden, bilden eine Art (species). Ein Begriff, der mehrere Artbegriffe unter sich enthält, ist ein Geschlechtsbegriff, und die Arten, welche unter ihm enthalten sind, bilden ein Geschlecht (genus); mehrere Geschlechter, durch einen höheren Begriff verbunden, machen eine Gattung (genus). Dieser höhere Begriff ist dann ein Gattungsbegriff. Man versteht aber oft unter Gattungsbegriff blos Geschlechtsbegriff: der übergeordnete Begriff ist die Gattung, der untergeordnete ist die Art; doch sind diese Bezeichnungen relativ; denn derselbe Begriff, welcher einem anderen gegenüber eine untergeordnete Art

ist, kann einem dritten gegenüber eine übergeordnete Gattung seyn; es ist daher kein Begriff an sich Gattungs- oder Artbegriff, sondern nur in Beziehung auf einen höheren oder niederen. Seinem Umfang nach umfaßt der Begriff eine Summe von Gegenständen und Arten; seinem Inhalt nach enthält er verschiedene Merkmale. Da nun viele verschiedene Gegenstände nur wenige gemeinschaftliche Merkmale haben, so hat die formale Logik die Regel aufgestellt: *je größer der Umfang des Begriffs, desto kleiner ist sein Inhalt*, und umgekehrt; durch Verminderung der Merkmale (*Abstraction*) wird der Begriff allgemeiner, der Inhalt geringer; durch Hinzufügung von Merkmalen (*Determination*) wird der Begriff enger, der Inhalt reicher. Abstraction und Determination werden so die Grundlage für die Classification der Begriffe. Wäre der Begriff bloß etwas abstract Allgemeines, so müßte der Begriff, welcher den größten Umfang hat, zugleich der ärmste an Bestimmungen seyn; doch der Begriff ist nicht blos eine subjective, durch Abstraction gewonnene Verstandesform, sondern er hat eine reale, objective Bedeutung[44 b)], insofern er lebendig und thätig ist zum Verständniß und die Einsicht in das Besondere und Einzelne eröffnet; als solcher muß der Begriff, je mehr er umfaßt, je größer die Reihe von Erscheinungen ist, welche durch ihn ihr Verständniß gewinnen, desto mehr an Reichthum und Bedeutung gewinnen. Auf diesem realen, dem Substanziellen der Dinge entsprechenden Begriff beruht die *Entwickelung*, deren Grundlage die *Definition* ist (s. unten „Definition“), wogegen in der Classification der Begriffe das Uebersichtliche der *Eintheilung* vorherrscht.

3. Das Verhältniß der Begriffe zu einander.

In Bezug auf den Umfang der Begriffe ist zu unterscheiden die Deckung, Subordination und Coordination der Begriffe. Begriffe decken sich, wenn sie Bezeichnung einer und derselben Gattung sind, so daß der eine für den anderen gesetzt werden kann, z. B. lebendes und organisches Wesen. Subordinirt sind die Begriffe, wenn der eine den anderen als Theil seiner Sphäre unter sich hat; jener heißt der höhere, dieser der niedere Begriff. Coordinirt sind die Begriffe, welche einem höheren in gleichem Grade untergeordnet sind. Da die Gattung die gemeinsame Grundlage ist, so ergeben sich die Arten als die verschiedenen Weisen, wie das Gemeinsame und als solches noch Unbestimmte näher determinirt wird, und sie stellen sich dar als die Verschiedenheiten oder Differenzen an der gleichen Grundlage. Die coordinirten Begriffe müssen daher einander ausschließen und Gegensätze bilden; coordinirte Begriffe sind zugleich disjuncte. Durch Subordination und Coordination wird die Classification der Begriffe durchgeführt, woran der Verstand das große, umfassende Mittel gewinnt, den unermeßlichen Stoff der Erkenntniß zu beherrschen.[45])

Wird nun mehr der Inhalt berücksichtigt, so stehen die Begriffe im Verhältniß der Gleichheit und Verschiedenheit. Gleich sind solche Begriffe, welche dieselben Merkmale haben, und wo der Unterschied nur in dem sprachlichen Ausdruck liegt; sie können in bestimmten Fällen mit einander vertauscht werden, ohne daß sie in jeder Verbindung und unter allen Umständen dieselben sind. Es gehören hierher die Synonymen, welche, wenn sie sich auch auf dieselbe Sache beziehen, doch die

Sache von einer verschiedenen Seite auffassen und dem Sinn irgend eine besondere Färbung geben. Verschieden sind Begriffe, wenn sie in mehreren oder in allen Merkmalen von einander abweichen; sie sind zunächst gleichgültig gegen einander, wie z. B. Schnee und Leinewand; wird aber ferner auf die innere Verwandtschaft der verschiedenen Begriffe Rücksicht genommen, und treten diese somit in eine innere Beziehung zu einander, so entstehen entgegengesetzte Begriffe [46 a]), die sich entweder als contradictorisch oder als conträr darstellen. Das Contradictorische beruht auf der Position und Negation desselben Begriffs; gut, nicht gut; klug, unklug. Das Conträre dagegen darauf, daß der eine Begriff nicht durch die bloße Negation aufgehoben wird, sondern durch einen bestimmt ausgesprochenen Begriff: schön, häßlich; reich, arm. Der negative Gegensatz in der Contradiction, das Non-A, ist aber nicht alles Andere außer A, sondern bestimmt sein Anderes; es hängt mit ihm in einem Gattungsbegriff zusammen; z. B. nicht gut ist nicht alles Andere außer gut, sondern bestimmt die andere Seite der moralischen Eigenschaft. Der negative Gegensatz ist indeß nichts Wirkliches, Bestimmtes, wie der positive, sondern dient nur dazu, das Gesetzte aufzuheben; er ist ein logisches Surrogat für den bestimmten Gegensatz und wird gebraucht, wenn der positive Gegensatz nicht gleich bei der Hand ist oder wenn derselbe unbestimmt gehalten werden soll; das Conträre füllt den leeren Raum des Widerspruchs mit positiver Bestimmtheit aus. Bei dem Contradictorischen und Conträren kommt das Umfangsverhältniß der Begriffe wieder in Betracht; denn die entgegengesetzten Begriffe gehören als Arten oder Unterarten zu Einer Gattung, oder als Glieder zur Sphäre eines gemeinschaftlichen höheren Begriffs; z. B. jung, erwachsen,

alt als die verschiedenen Lebensalter; arm, reich als verschiedene Vermögenszustände. Die entgegengesetzten Begriffe müssen also nothwendig verwandt seyn, sie müssen unter denselben Gattungsbegriff gehören.

Endlich kann man die Begriffe noch darnach unterscheiden, wie sie vor unserem Bewußtseyn erscheinen und hiernach sind sie dunkel, klar oder deutlich. Dunkel ist ein Begriff, wenn er sich noch nicht vollständig von den übrigen gesondert hat; werden fremdartige Vorstellungen in ihn aufgenommen, so heißt er verworren. Klar ist der Begriff, wenn er sich im Allgemeinen nach seinem Umfang und seinem Inhalt von allen übrigen im Bewußtseyn absondert; deutlich ist er, wenn das Bewußtseyn in das Einzelne seines Umfangs und Inhalts einzudringen im Stande ist. Zur Deutlichkeit des Inhalts führt die Erklärung eines Begriffs durch vollständige Angabe seiner Merkmale; zur Deutlichkeit des Umfangs die Eintheilung durch vollständige Angabe der Arten und Unterarten.

Da nun der Begriff das Mannigfaltige, Besonderes und Einzelnes, zur Einheit im Gedanken zusammenschließt, und deshalb eben die das Mannigfaltige beherrschende Allgemeinheit ist, so muß sich aus dem Begriff das Besondere und Einzelne entwickeln lassen und dieses durch jenen sein näheres Verständniß erhalten; diese lebendige Beziehung, in welche das Einzelne und Besondere zu dem Allgemeinen gebracht und durch dieses verstanden wird, erzeugt das Urtheil, welches das sich weiter entwickelnde Begreifen ist.

B. Das Urtheil.

1. Die Bedeutung des Urtheils.

Während das Bilden der Begriffe der Thätigkeit des Gesetzgebers entspricht, welcher für die einzelnen möglichen Fälle das Gesetz fest stellt, entspricht das Urtheil der Thätigkeit des Richters, welcher die besonderen vorkommenden Fälle auf das vorhandene allgemeine Gesetz bezieht und darnach näher bestimmt. Es besteht daher das Urtheilen in der richtigen Anwendung der gewonnenen Begriffe, um das Gegebene, das Wirkliche richtig aufzufassen und darzustellen.[46b]) Das Urtheilen als Thätigkeit des Denkens ist ein rein geistiges und kommt als Satz zur äußeren Erscheinung [47]) Jedes Urtheil ist ein Satz. Das Subject ist das Besondere, das Selbstständige, welches in seiner Thätigkeit oder seinem Wesen begriffen werden soll und das Prädicat faßt dies Selbstständige in seiner Thätigkeit oder seinem Wesen auf. Das Urtheil geht also auf die Satzbildung zurück, doch wenn auch jedes Urtheil ein Satz ist, so ist doch nicht jeder Satz ein Urtheil. Die Satzbildung erzeugt sich zunächst aus der unmittelbaren Anschauung und bezieht blos Vorstellungen auf Vorstellungen; im Urtheil kommt es aber auf Begriffsbestimmungen an, auf das innere Verhältniß der Begriffe zueinander und entscheidet über die Verknüpfbarkeit derselben, wovon die Wahrheit des Erkennens abhängt. Dasjenige, was im Urtheil ausgesagt wird, kann sich entweder auf das Inhalts- oder das Umfangsverhältniß zwischen Subject und Prädicat beziehen. Dem Inhalte nach ist das Prädicat ein Theil des Subjects, z. B. das Metall ist schmelzbar, das Glas ist spröde; dem Umfange nach

ist aber das Subject ein Theil des Prädicats, z. B. Gold ist ein Metall; Glas ist ein anorganischer Körper. Nach dem Inhaltsverhältniß wird das Prädicat aus dem Subject entwickelt, nach dem Umfangsverhältniß wird das Subject unter dem Prädicat subsumirt. Es gilt vom Urtheil die alte Regel: quod in subiecto implicite est, est in praedicato explicite. Da nun in Bezug auf die Dinge das Wahre in der Verbindung des Zusammengehörigen und in der Trennung des Nichtzusammengehörigen besteht, so ist die im Denken vorgehende Verbindung und Trennung abhängig von den Dingen, so daß man Wahres aussagt, wenn man das Zusammengehörige verbindet und das Nichtzusammengehörige von einander trennt, dagegen falsch urtheilt, wenn man auf entgegengesetzte Weise verfährt. Der wahren Behauptung sind die Dinge entsprechend, so daß die Elemente des Urtheilens (Subject, Prädicat) die Elemente der Wirklichkeit (Seyendes, Thätigkeit) abbilden.[48]) Die Verbindung und Trennung der Dinge liegt in der ihnen eigenthümlichen Natur, und die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urtheils ist ein Gegenbild des sich vereinigenden oder trennenden Wirklichen. Dieser nächste und ursprüngliche Unterschied der Urtheile nach Bejahung und Verneinung bestimmt ihre Qualität, indem dadurch angegeben wird, ob das Prädicat dem Subject zu- oder abgesprochen wird. Es kommt aber ferner darauf an, in welchem Umfang das Subject genommen wird, ob es in seinem ganzen Umfang, also als ganz allgemein gelten soll, oder ob nur einzelne in seiner Sphäre gemeint sind, und somit das Besondere und Einzelne[49]) bezeichnet wird. Hiernach bestimmt sich die Quantität des Urtheils, welches allgemein ist, wenn alle, die unter dem Allgemeinen begriffen sind, verstanden werden, dagegen par-

ticulär, wenn man einige, nur einen Theil des unter dem Allgemeinen Begriffenen, verstanden wissen will. Aus der Quantität und Qualität der Urtheile gehen endlich noch die Bedingungen für die Umkehrung des Urtheils hervor,[50]) welche in einer Vertauschuug des Subjects und Prädicats besteht. Die unbeschränkte Umkehrung ist nur in solchen allgemeinen Urtheilen möglich, in welchen die Begriffe des Subjects und Prädicats nothwendig und ausschließend mit einander verbunden sind und sich gegenseitig decken; hier ist die unbedingte Umkehrung gerade ein Zeichen der unauflöslichen Verbindung von Subject und Prädicat; z. B. alle Menschen sind vernünftig-sinnliche Wesen. Ferner ist die reine Umkehrung in allgemein verneinenden Urtheilen gestattet, weil hier die Bestimmungen des Subjects und Prädicats völlig auseinanderfallen, z. B. kein Metall ist organisch. Da in allgemein bejahenden Urtheilen das Prädicat in der Regel weiter als das Subject ist, so ist die Umkehrung nur möglich, wenn die Quantität beschränkt wird. In particulär bejahenden Urtheilen findet reine Umkehrung statt wegen der nur theilweisen Unterordnung der Begriffe, doch ist diese Umkehrung etwas rein äußerliches, z. B. einige Menschen sind gelehrt; umgekehrt: einige Gelehrte sind Menschen; eigentlich: alle Gelehrte sind Menschen. In particulär verneinenden Urtheilen ist die Umkehrung mißlich, weil daraus falsche oder doch unbegründete Urtheile entstehen; denn bei der theilweisen Ausschließung des Subjects und Prädicats läßt sich nach der Umkehrung keine bestimmte Beziehung zwischen Subject und Prädicat ermitteln. Wird endlich noch in die Umkehrung die Verneinung mit aufgenommen, so nennt man dies Contraposition der Begriffe, welche besonders bei allge-

mein bejahenden Urtheilen angewandt wird, z. B.: Die Habsüchtigen streben nach Besitz; contrap.: Wem der Besitz gleichgültig ist, der ist nicht habsüchtig.

2. Verhältnisse der Urtheile zu einander.

Wenn bei gleichen Begriffen des Subjects und Prädicats die Qualität eines Urtheils verändert wird, so entstehen entgegengesetzte Urtheile, in welchen sich das Contradictorische und Contraire geltend macht.[51]) Es würde die Bestimmtheit der Begriffe und somit auch die Möglichkeit der Erkenntniß aufgehoben seyn, wenn der Begriff das wäre, was er ist und zugleich auch nicht das, was er ist. Tritt daher ein Widerspruch hervor, so ist dies ein Zeichen, daß irgendwo ein Fehler liegt. Der Widerspruch tritt aber ein, wenn die contradictorischen und conträren Gegensätze von Einem Gegenstande in Beziehung auf dieselbe Zeit und in derselben Hinsicht ausgesagt werden. Contradictorisch entgegengesetzt sind:

1. allgemein bejahende und allgemein verneinende Urtheile: Alle Blumen blühen, keine Blume blüht.

2. allgemein bejahende und particulär verneinende: Alle Menschen sind sterblich, einige Menschen sind nicht sterblich.

3. allgemein verneinende und particulär bejahende: Kein Mineral ist organisch, einige Mineralien sind organisch.

Da die Richtigkeit des Allgemeinen die Falschheit des Besonderen und ebenso die Falschheit des Besonderen die Richtigkeit des Allgemeinen aufhebt, so können zwei contradictorisch entgegengesetzte Urtheile weder zugleich wahr, noch zugleich falsch seyn, sondern immer

muß das eine wahr, das andere falsch seyn; ein Drittes giebt es nicht.

Conträr entgegengesetzt sind die Urtheile, wenn bei gleicher Quantität derselben die Prädicate positive Gegensätze bilden, z. B. die Rose blüht roth, gelb, weiß u. s. f. Die Richtigkeit des einen Urtheils bedingt hier zwar die Falschheit des anderen, aber die Falschheit des einen nicht die Richtigkeit des anderen, weil hier mehrere Gegensätze statt finden.

Subconträr sind die Urtheile, wenn particuläre Urtheile eine entgegengesetzte Qualität haben; hier findet zwar eine Entgegensetzung, aber kein Widerspruch statt; beide Urtheile können wahr, aber nicht beide falsch seyn.

3. Die Formen des Urtheils.

Die verschiedene Art und Weise, wie die Beziehung zwischen Subject und Prädicat statt findet, erzeugt die einzelnen Formen der Urtheile. Wird das Prädicat dem Subject unmittelbar, schlechthin beigelegt oder abgesprochen, so erhält man das kategorische Urtheil. Es wird hier entweder nach dem Inhaltsverhältniß das Prädicat aus dem Subject entwickelt oder nach dem Umfangsverhältniß das Subject unter dem Prädicat begriffen. In beiden Fällen begründet der Begriff des Subjects das Prädicat; in dem ersten liegt der Grund des Prädicats in dem entwickelten Inhalt des Subjects; im zweiten in der Allgemeinheit seines Umfangs. Es ist daher in dem kategorischen Urtheil jedes wesentliche und abgeleitete Merkmal ein bejahendes Prädicat seines Begriffs; jedes außerwesentliche Merkmal ist in der Regel particuläres Prädicat seines Begriffs; ferner jede Gattung ist bejahendes Prädicat ihrer Art, dagegen sind die

Artbegriffe nur particuläre Prädicate, und endlich coordinirte Begriffe bilden allgemein verneinende Urtheile.

Wenn nun das Prädicat statt des Allgemeinen die Arten darstellt und den Umfang eines Begriffs in die bestimmten Arten zerlegt, so entsteht das disjunctive Urtheil,[12]) welches gebildet wird durch die Conjunctionen: entweder — oder. Grammatisch können auch andere Formen zur Bestimmung des Umfangs dienen, einerseits die äußerlich anreihende, z. B. Dreiecke, Vierecke, Vielecke sind geometrische Figuren, andererseits die partitive, z. B. die geometrischen Figuren sind theils Dreiecke, theils Vierecke, theils Vielecke u. s. f. In diesen beiden letzteren Formen sammelt man nur die Arten des Umfangs, und reiht sie zusammen, ohne abzuschließen; daher man auch diese Form des Urtheils die conjunctive nennen kann. Dagegen werden in der disjunctiven Form die Arten des Umfangs mit Nothwendigkeit zu einem geschlossenen Ganzen entworfen. Das disjunctive Urtheil ist immer allgemein und nothwendig. Zur Wahrheit des disjunctiven Urtheils gehört, daß alle Glieder vollständig aufgezählt werden, z. B. die Winkel sind entweder rechte oder spitze oder stumpfe, ferner daß die Glieder coordinirt sind, z. B. falsch wäre: die Münzen sind entweder silberne oder goldene oder Thaler, und endlich daß die Glieder von einem und demselben Eintheilungsgrunde entlehnt sind, z. B. falsch wäre: die Münzen sind entweder goldene oder silberne oder preußische. Es ist daher Vorsicht bei dem disjunctiven Urtheil nöthig; am bequemsten ist es, wenn der bloß logische Gegensatz durch die Contradiction „oder nicht" hinzufügt wird; doch liegt in dieser der Charakter der Unbestimmtheit.

Wird nun ferner bei dem Urtheil vorzugsweise auf das Verhältniß desselben zum urtheilenden Subject Rücksicht genommen, je nachdem der erkennende Geist eine Sache auffaßt zunächst von der Seite, daß sie ist, und dann, daß sie seyn kann und seyn muß, so entsteht das modale[33]) Urtheil der Wirklichkeit, der Möglichkeit, der Nothwendigkeit. Diese drei Stufen der Modalität entsprechen den einzelnen Formen der Erkenntniß, z. B. daß die Erde ein Planet ist, daß sie ein Planet seyn kann und daß sie ein Planet seyn muß. Von der durch die unmittelbare Wahrnehmung gewonnenen Gewißheit der Thatsache geht man über zur Reflexion über das Mögliche, über die Bedingungen und gelangt durch weiteres Nachdenken zu dem Grunde, durch welchen das Wirkliche als nothwendig gesetzt ist. Die Thatsache versichert (asserit) zunächst, daß es so ist; das Problem stellt die Aufgabe, in der sich Zweifel aufwerfen, die gehoben werden müssen, und der Grund beweist (ἀποδείκνυσι), daß es so seyn muß. Es werden daher diese Urtheile assertorische, problematische, apodiktische genannt. Das Nothwendige ist derjenige Punkt, worauf das Denken hindrängt; es ist das Ziel, wodurch die Erkenntniß zum Abschluß gelangt. Das apodiktische Urtheil ist allgemein, weil der Grund die Sache als nothwendig für alle Fälle und alle Zeiten hinstellt; das problematische Urtheil dagegen neigt sich zum Particulären hin, weil ein Theil der erkannten Bedingungen zwar einzelne Erscheinungen erklärt, aber noch nicht alle Erscheinungen durchdringt und beherrscht. Das assertorische Urtheil ist, insofern es sich auf das unmittelbare Wahrnehmen stützt, ein singuläres; sofern aber das wahrhaft Wirkliche auch ein Nothwendiges ist, [34])

kann das assertorische Urtheil schon eine Nothwendigkeit einschließen, z. B. die Erde ist ein Planet.

Geschieht endlich die Beziehung zwischen Subject und Prädicat mittelbar durch Ableitung einer Wirkung aus einer Ursache, einer Folge aus einem Grunde, und wird dieser Causalzusammenhang vermittelst besonderer Sätze nachgewiesen, so entsteht das causale Urtheil, welches gewöhnlich nicht bezeichnend genug das hypothetische genannt wird.[55a]) Im kategorischen Urtheil fällt das Prädicat als Thätigkeit oder Eigenschaft in das Subject und es spricht rein die Thatsache aus, z. B. die Sonne ist wärmend; dagegen erhalten im causalen Urtheil Subject und Prädicat eine größere Selbstständigkeit und verhalten sich wie zwei Thätigkeiten zu einander; die Reflexion faßt schärfer die Bedingung und das Bedingte auf, indem sie beide vereinzelt und dann durch die Consequenz wieder zusammenfaßt, z. B. weil die Sonne scheint, ist es warm. Die Glieder des Causalzusammenhangs sind in Rücksicht auf wirkliche, reale Verhältnisse: Ursache, Wirkungsweise, Wirkung; in Rücksicht aber darauf, wie sie durch das Denken bestimmt werden: Grund, Abfolge, Folge. Die Bestandtheile des causalen Urtheils sind nicht Begriffe, sondern Sätze; der Vordersatz enthält die Ursache oder den Grund, der Nachsatz die Wirkung oder die Folge. Die Verknüpfung der Sätze mit einander geschieht durch weil — so, da — so, wenn — so, je nachdem die Glieder des causalen Zusammenhangs als wirkliche Facta vorliegen oder als bloße Gedankenobjecte vorschweben. Sind nemlich Ursache und Wirkung in der Wahrnehmung gegeben, wird der Causalzusammenhang als wirklich gesetzt, so geschieht es durch weil — so, z. B. weil du zufrieden bist, so bist du glücklich; ist dagegen der Grund ein lo-

gischer oder gedachter, aus welchem die Folge durch das Denken geschlossen wird, so gebraucht man da — so, z. B. da du zufrieden bist, so bist du glücklich. Faßt man Grund und Folge ganz allgemein, so ergiebt sich die hypothetische Form, z. B. wenn Gott gerecht ist, so bestraft er das Böse, oder wenn du zufrieden bist, so bist du glücklich. Die Hypothesis ist verschieden, je nachdem sie wirklich den Grund enthält oder nur eine gedachte Bedingung; hiernach ist die Modalität verschieden; in jenem Fall entspricht das Hypothetische der assertorischen Modalität, in diesem der problematischen. Da nun in der Zweckverbindung das Mittel Ursache des zu erreichenden Zwecks wird und zugleich auch als Folge von dem als Grund wirkenden Zweck bedingt ist, so kann sich ein causales Urtheil auch zum Urtheil des Zwecks gestalten, z. B. weil das Auge brechende Medien hat, so sieht es, oder das Auge hat brechende Medien, damit es sehe.[55b]) Der Vordersatz und der Nachsatz des causalen Urtheils sind keine Urtheile, da sie nicht für sich, sondern nur vereint ein geschlossenes Ganzes bilden. Es kommt hier lediglich auf die Folge an, welche gezogen wird. Eine Umkehrung, wodurch der Nachsatz zum Vordersatz wird, ist nur gestattet, wenn aus einem Grunde nur eine Folge hervorgeht, z. B. wenn du zufrieden bist, so bist du glücklich, oder wenn du glücklich bist, so bist du zufrieden. Da die Consequenz besonders ins Auge zu fassen ist, so hängt von der Richtigkeit der einzelnen Sätze noch nicht die Wahrheit des causalen Urtheils ab, z. B. wenn der Mensch ein organisches Wesen ist, so ist seine Seele unsterblich; beide Sätze sind wahr, die Folge aber unrichtig; ebenso können beide Sätze unrichtig seyn, die Folge aber mit Recht gezogen werden, z. B. wenn der Mensch unfehlbar ist, so kann

er nicht irren. Sobald man den Grund zugiebt, muß man auch die Folge zugeben; doch nicht ist es nothwendig, daß, wenn man die Folge annimmt, auch der Grund angenommen werde. Es ist zwar mit dem Grunde auch die Folge gesetzt, aber nicht mit der Folge auch der Grund.

Das causale Urtheil bildet den Uebergang zum Schließen. Wie nemlich das Urtheilen nur ein weiter sich entwickelndes Begreifen ist, so besteht der Fortschritt im Schließen darin, daß ein ausgesprochenes Urtheil nach seinen Consequenzen und Gründen näher betrachtet wird, sey es durch bloße Veränderung eines gegebenen Urtheils, wobei man es nur mit zwei Hauptbegriffen zu thun hat, oder durch einen die Glieder des Schlußsatzes vermittelnden Mittelbegriff. Hieraus ergiebt sich der Unterschied zwischen den unmittelbaren und mittelbaren Schlüssen.

C. Der Schluß.

I. Die unmittelbaren Schlüsse.

Die unmittelbaren Schlüsse entstehen, indem aus einem Urtheil ein neues gefolgert wird nach den Bestimmungen 1. der Unterordnung, 2. der Umkehrung, 3. des Gegensatzes, 4. der Aequipollenz, 5. der Modalität. Um eine solche Folgerung zu ziehen, bedarf es keines neuen Begriffs, der zur Vermittelung dient, sondern aus dem ausgesprochenen Urtheil ergiebt sich nach den bezeichneten Rücksichten das neue Urtheil unmittelbar von selbst. Bei der Unterordnung wird der Umfang des Subjects berücksichtigt und man schließt richtig von der Wahrheit des Allgemeinen auf die Wahrheit des Besonderen, und von der Falschheit des Besonderen auf die Falschheit des

Allgemeinen. Nicht kann man aber schließen von der Wahrheit des Besonderen auf die Wahrheit des Allgemeinen, oder von der Falschheit des Allgemeinen auf die Falschheit des Besonderen. Bei der Umkehrung wird der Umfang des Subjects und Prädicats berücksichtigt, und es erzeugen sich die neuen Urtheile nach den für die Umkehrung früher gegebenen Bestimmungen. Auf gleiche Weise kann auch durch Contraposition ein neues Urtheil gefolgert werden. Für die Urtheile, welche sich als Folgerungen aus dem Gegensatz ergeben, ist der Unterschied des Contradictorischen und Conträren festzuhalten. Bei der Contradiction schließt man richtig von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des gegenübergestellten, und umgekehrt; doch bei dem conträren Gegensatz ist nur ein Schluß von der Wahrheit des einen Satzes auf die Falschheit des entgegengestellten gestattet, nicht aber von der Falschheit des einen auf die Wahrheit eines oder der übrigen; nur in dem Fall, daß ein Gegensatz bloß denkbar ist, kann man von der Falschheit auf die Wahrheit schließen. Bei der Aequipollenz wird das neue Urtheil dadurch gefolgert, daß ein gleichbedeutender negativer an die Stelle des positiven und umgekehrt gesetzt wird, z. B. der Mensch ist ein unvollkommenes Wesen, folglich jederzeit dem Irrthum unterworfen, in seiner Erkenntniß beschränkt u. s. f. In Rücksicht der Modalität endlich können neue Urtheile gefolgert werden, indem man richtig schließt von der Nothwendigkeit auf die Möglichkeit und Wirklichkeit, und von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit; nicht kann man aber in allen Fällen von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit oder Nothwendigkeit schließen, oder von der Wirklichkeit auf die Nothwendigkeit, indem man einerseits bei dem Möglichen unterscheiden muß das real Mögliche von dem subjectiv Möglichen,

andererseits bei dem Wirklichen das wahrhaft Wirkliche von dem zufällig Wirklichen; das real Mögliche gestaltet sich zur Wirklichkeit und das wahrhaft Wirkliche ist ein Nothwendiges.

II. Der mittelbare oder eigentliche Schluſs.

1. Bedeutung des Schlusses.

Der Begriff als das Allgemeine oder als das Gesetz beherrscht die mannigfaltige Erscheinungswelt, das Besondere und Einzelne; das Urtheil bezieht das Reale, das Besondere oder Einzelne, auf seinen Begriff und entscheidet, ob es demselben entsprechend ist oder nicht; ein Zwiefaches ist es beim Urtheil, nemlich Subject und Prädicat, deren Verhältniß bestimmt wird, ob beide zu einander gehören oder nicht. Ist nun der Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat noch nicht an sich einleuchtend, so wird die Vermittelung durch einen hinzugenommenen dritten Begriff gegeben und hierdurch entsteht eine bestimmte in sich abgeschlossene Gedankenfolge, z. B. der Fromme als ein zufriedener Mensch ist glücklich, oder der Mensch als geistiges Wesen ist unsterblich. Es verbinden sich also im Schlusse die drei im Begriffe enthaltenen Bestimmungen des Allgemeinen, des Besonderen und Einzelnen: das Besondere ist das Allgemeine, das Einzelne ist das Besondere, das Einzelne ist das Allgemeine. Diese drei Bestimmungen oder Momente des Begriffs werden die termini (ὅροι) genannt [56]), und man unterscheidet den terminus maior, den Oberbegriff, den terminus minor, den Unterbegriff (diese beiden heißen auch die termini extremi), und den terminus medius, den Mittelbegriff. Der Schluß selbst gliedert sich demnach in drei Sätze, von denen die beiden ersten die Vordersätze (propositio-

nes) heißen, woraus der Schlußsatz (conclusio) als Folgerung abgeleitet wird; der erste Vordersatz heißt Obersatz (propositio maior), der das allgemeine Gesetz ausspricht, der zweite Untersatz (propositio minor), welcher die Unterordnung des Besonderen enthält. Das positive oder negative Gesetz als Prädicat (term. mai.) des Mittelbegriffs beherrscht auch dessen Umfang, die Arten (terminus minor), so daß es auch von den Arten gilt. Das allgemeine Gesetz eines Begriffs, dem sich sein Umfang unterwirft, bildet die Grundlage des Schlusses. Es offenbart sich nemlich in der Wechselbeziehung von Gesetz und Erscheinung das eigentliche Leben des Begriffs, indem hierdurch sich einerseits die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zusammendrängt in die bestimmende durchgreifende Einfachheit des Gesetzes und diese sich wiederum bewährt in den besonderen Erscheinungen der Mannigfaltigkeit, auf welche ein überraschendes Licht geworfen wird. Der Zweck des Schlusses ist daher entweder den schon anderweitig, z. B. durch Erfahrung, bekannten Schlußsatz auf höhere, allgemeine Regeln oder Gesetze zurückzuführen und dadurch seine Gewißheit zur Nothwendigkeit zu erheben oder aus den Vordersätzen den Schlußsatz zu entwickeln. Dort wird unser Wissen, unsere Theorie bereichert, hier wird unser Gesichtskreis erweitert, indem alles, was in den gewonnenen Begriffen und Gesetzen noch verschlossen liegt, weiter entwickelt wird und die Folgerungen durch die verschiedenen Sphären der Erscheinungswelt, die alle einem und demselben Gesetze unterworfen sind, auf fruchtbringende Weise hindurchgeführt werden, so daß sich die Herrschaft des Gesetzes in seinem ganzen Umfang manifestirt.[57]) Im Schlusse kommen daher alle im Begriffe enthaltenen Seiten und Bestimmungen zur lebendigsten Wirksamkeit; sein Inhalt und

sein Umfang, das Gesetz und die Erscheinung treten in lebendige Wechselbeziehung: der Begriff gewinnt jetzt erst seine volle Bedeutung und das Gegenständliche sein Verständniß, und in dieser leichten Bewegung des Gedankens vom Inhalt zum Umfang und vom Umfang zum Inhalt offenbart sich vorzüglich das Wesen des Schlusses.[58]) Das Hauptsächlichste für denselben ist der terminus medius, welcher die Vermittelung enthält und das gemeinschaftliche Band für die termini extremi bildet; durch ihn kommt der Schlußact erst zu Stande. Da nun in der Allgemeinheit des Begriffes allein es begründet ist, ihn auf ein Besonderes oder Einzelnes zu beziehen und somit von ihm durch Subsumtion eine bestimmte Anwendung zu machen, so muß in den Vordersätzen jedes Schlusses Allgemeines ausgesprochen seyn, daher die alte Regel: ex mere particularibus nihil sequitur. Da ferner in den Vordersätzen eine Beziehung der einzelnen Seiten des Begriffs statt finden muß, diese aber aufgehoben wird, sobald der Mittelbegriff außerhalb der Sphäre des Ober- und Unterbegriffs liegt, so dürfen nicht beide Vordersätze negativ seyn, und daher die zweite syllogistische Regel: ex mere negativis nihil sequitur. Findet endlich in den Vordersätzen eine Beschränkung des Gesetzes durch ein negatives oder durch ein particuläres Urtheil statt, so muß sich diese Beschränkung auch im Schlußsatz geltend machen, daher die dritte syllogistische Regel: conclusio sequitur partem debiliorem.

Die verschiedenen Arten der Schlüsse entstehen aus den verschiedenen Arten der Urtheile, welche in den Vordersätzen angewandt werden, und demnach ergeben sich die kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlüsse.

2. Die Arten der Schlüsse.

a. Der kategorische Schluß.[59])

Wenn der Obersatz kategorisch im Prädicat den wesentlichen Inhalt oder das allgemeine Gesetz des Mittelbegriffs ausspricht und der Untersatz die unter dem Mittelbegriff enthaltene Art jener Eigenschaft oder jenem Gesetze des Obersatzes unterwirft, so offenbart sich in dieser kategorischen Schlußform die ganze Bedeutung des Schließens. Bezeichnet man den Mittelbegriff durch M, sein Prädicat durch P, den Unterbegriff durch S, so erhält man:

$$\begin{array}{c} M.\ P \\ S.\ M \\ \hline S.\ P \end{array}$$

Dies ist die sogenannte **erste Schlußfigur**, welche dem Wesen des Schlusses am meisten entspricht; denn der Mittelbegriff nimmt seiner Natur gemäß die mittlere Stelle ein, indem er im Obersatz Subject und im Untersatz Prädicat ist, oder nimmt man Rücksicht auf die im Begriffe enthaltenen Momente, so wird das Allgemeine durch das Besondere mit dem Einzelnen zusammengeschlossen P.M.S. Der Obersatz muß allgemein und kann entweder bejahend oder verneinend seyn; denn er spricht das positive oder negative Gesetz aus; der Untersatz muß bejahend seyn, weil er die Arten einführt, die sich dem positiven oder negativen Gesetze unterwerfen, und der Schlußsatz richtet sich rücksichtlich der Qualität nach dem Obersatz, rücksichtlich der Quantität nach dem Untersatz. Wenn man nun die allgemein bejahenden (A) und die allgemein verneinenden (E), die particulär bejahenden (I) und die particulär verneinenden (O) Urtheile combinirt,

so bleiben von den möglichen Combinationen nach den besonderen Regeln dieser Figur nur vier Schlußweisen (modi) übrig, nemlich AAA. EAE. AII. EIO. Diese Vocale hat man in folgende Wörter eingekleidet: Barbara, Celarent, Darii, Ferio. — Die erste Schlußfigur ist die vollkommenste,[60]) daher das wissenschaftliche Denken sich besonders in den Formen derselben bewegt, vorzüglich in den beiden ersten Schlußweisen, in welchen allgemein bejahend oder allgemein verneinend geschlossen wird. Aristoteles nennt deshalb den Schluß der ersten Figur den wissenschaftlichen und bestimmt ihn als die Normalfigur, auf welche die übrigen zurückgeführt werden.[61])

Die zweite Schlußfigur entsteht, wenn der Mittelbegriff im Ober- und Untersatz Prädicat wird:

P. M
S. M
S. M

Es ist also der Mittelbegriff als Prädicat das Allgemeine, wodurch hier die einzelnen Seiten des Begriffs vermittelt sind: M. P. S. Da hier zwei Begriffe zu ein und demselben Allgemeinen in Beziehung gebracht werden, so können sie selbst zunächst einander untergeordnet seyn, und dann ist das Schlußverfahren ganz einfach: z. B. Jede Tugend giebt Zufriedenheit, die Gerechtigkeit giebt Zufriedenheit, also ist die Gerechtigkeit eine Tugend. Doch die Hauptsache in dieser Figur ist, das Verhältniß der beiden Begriffe zu ermitteln, wenn sie einander nicht subordinirt, sondern als Arten in einem und demselben Allgemeinen enthalten sind; in diesem Falle schließen sie sich einander nothwendig aus und der Schlußsatz muß negativ werden, daher muß auch einer von den Vordersätzen negativ werden, entweder der Obersatz oder der

Untersatz, denn es ist gleichgültig, ob die Ausschließung in diesem oder in jenem vorkommt; aber der Obersatz muß immer allgemein seyn; denn die zweite Figur verfolgt diesen Gedankengang: Wenn sich ein Begriff von dem Gesetze eines anderen ausschließt, so schließt er sich auch von dem Umfang desselben aus. Nach den besonderen Regeln dieser Figur sind nur vier Schlußweisen, wie in der ersten, möglich, nemlich AEE. EAE. AOO. EIO. Wegen des negativen Schlußsatzes hat diese Figur ein verneinendes Resultat, und Beispiele für dieselbe finden sich in den Wissenschaften da, wo verneinend geschlossen wird.[62]) Auf die erste Figur kann die zweite zurückgeführt werden, wenn der Obersatz allgemein verneinend ist, denn in diesem Fall findet einfache Umkehrung statt; ist aber der Obersatz allgemein bejahend, so kann er nur dann ohne Weiteres umgekehrt werden, wenn Subjects- und Prädicatsbegriff Wechselbegriffe sind.

Die dritte Schlußfigur entsteht, wenn der Mittelbegriff im Ober- und Untersatz Subject wird:

M. P

M. S

S. P

Der Mittelbegriff als Subject ist enger als das Prädicat des Ober- und Untersatzes und nimmt daher die unterste Stelle von den drei Begriffsmomenten ein: das Einzelne dient zur Vermittelung des Besonderen und Allgemeinen P. S. M. Da nun in dieser Figur zwei Begriffe in demselben Subject zusammentreffen, so muß zwischen ihnen selbst eine Beziehung statt finden, doch eine allgemeine Unterordnung ist nicht möglich, da beide als Prädicate Allgemeines aussagen; sie können nur theilweise aufeinander bezogen werden und daher muß der Schlußsatz particulär seyn. Der Schlußgang in dieser

Figur ist folgender: was vom Mittelbegriff ausgesagt wird (P), gilt auch vom Unterbegriff (S), insofern dieser im Mittelbegriff enthalten ist. Hieraus folgt, daß der Untersatz bejahend seyn muß; dagegen kann der Obersatz jede Form eines kategorischen Urtheils annehmen, er kann auch particulär bejahend und particulär verneinend seyn. Es kommen also zu den vier möglichen Schlußweisen der ersten und zweiten Figur hier noch zwei hinzu. Wegen des particulären Schlußsatzes steht die dritte Figur hinter der zweiten und ersten zurück und wird in den Wissenschaften keine Anwendung finden, insofern von diesen das Allgemeine erstrebt wird. Hierzu kommt noch, daß die einzelnen Schlußweisen gesucht und auch öfter zweideutig werden, wenn der in beiden Vordersätzen von demselben Subject ausgesagte Begriff ein unselbstständiges Merkmal ist; denn in diesem Fall muß das unselbstständige Merkmal erst selbstständig gemacht werden, um Subject des Schlußsatzes zu werden. Es gelangt der Schlußsatz immer nur zu einer äußeren Verknüpfung von Subject und Prädicat. Auf die erste Figur kann diese dritte zurückgeführt werden, wenn der Untersatz die einfache Umkehrung gestattet.

Da der Mittelbegriff entweder die mittlere Stelle, wie in der ersten Schlußfigur, oder die oberste, wie in der zweiten, oder die unterste, wie in der dritten, einnehmen kann, so sind, wenn auf das innere Verhältniß der im Schlusse vorkommenden drei termini Rücksicht genommen wird, nur drei Schlußfiguren möglich, wie Aristoteles sie aufgestellt hat. Die vierte sogenannte Galensche Schlußfigur ist entstanden aus einer äußerlichen Betrachtungsweise der Vordersätze. Sie ist eigentlich eine willkürliche Combination der zweiten und dritten Figur, und da das Verhältniß der Termini gerade das Umge-

kehrte der ersten Figur geworden ist, so widerstrebt sie dem eigentlichen und wahrhaften Schlußgange:

P. M.
M. S.
S. P.

Der Oberbegriff als Subject des Obersatzes ist kleiner als der Mittelbegriff, und der Unterbegriff als Prädicat des Untersatzes ist größer als der Mittelbegriff, somit der Unterbegriff auch größer als der Oberbegriff. Der Schlußgang hat daher etwas Gezwungenes, und die einzelnen Schlußweisen sind gekünstelt und zweideutig; weshalb es hier nicht nöthig ist, auf diese näher einzugehen.

b. Der hypothetische Schluß.

Der hypothetische Schluß verhält sich zu dem kategorischen, wie das hypothetische Urtheil zu dem kategorischen. Anstatt im Obersatze das allgemeine Gesetz kategorisch auszusprechen, wird Subject und Prädicat im Verhältniß von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge aufgefaßt, und durch ein allgemeines causales Urtheil wird die allgemeine Regel aufgestellt. Da nun im Obersatz bloß die Beziehung der Hauptbegriffe als Grund und Folge angegeben wird, ohne daß hiermit der Grund oder die Folge bestimmt gesetzt ist, so geschieht dies im Untersatz, der entweder den Grund bejaht (modus ponens), oder die Folge verneint (modus tollens), und hieraus wird der Schlußsatz gefolgert; denn wird der Grund bejaht, so wird dadurch auch die Folge bejaht, sonst wäre der Grund kein Grund von dieser Folge; und wird die Folge verneint, so wird dadurch auch der Grund verneint, sonst wäre die Folge keine Folge von diesem Grunde, z. B. Wenn die Luft elastisch ist, so läßt sie

sich zusammendrücken, nun ist sie elastisch (modus ponens), also läßt sie sich zusammendrücken; oder: Wenn der Mond sein eignes Licht hat, so muß er stets voll seyn; nun ist er nicht stets voll (modus tollens), also hat er kein eigenes Licht. Der modus ponens und tollens ist entsprechend der ersten und zweiten Figur des kategorischen Schlusses, z. B. A ist B, aber C ist A (modus ponens), also C ist B;

Alles, was elastisch ist (A), läßt sich zusammendrücken (B).
Die Luft (C) ist elastisch (A).
Also läßt sich die Luft (C) zusammendrücken (B).

Oder A ist B, aber C ist nicht B (modus tollens), also C ist nicht A;

Alle Gestirne, die ihr eignes Licht haben (A) erscheinen stets in vollem Glanze (B).
Der Mond (C) erscheint nicht immer in vollem Glanze (B).
Also hat der Mond (C) kein eigenes Licht (B).

Wenn man nun richtig schließt von der Wahrheit des Grundes auf die Wahrheit der Folge, und von der Falschheit der Folge auf die Falschheit des Grundes, so kann man dies Verhältniß nicht umkehren, und von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes, und von der Falschheit des Grundes auf die Falschheit der Folge schließen; denn im ersteren Fall kann eine Folge auch aus einem anderen Grunde abgeleitet werden; nur dann, wenn etwas bloß unter Einer Bedingung geschieht, kann man aus dem Daseyn der Folge auf das Daseyn des Grundes schließen. Aus der Falschheit des Grundes kann man nicht auf die Falschheit der Folge schließen, denn ein angeblicher Grund kann falsch seyn, und doch etwas Wahres aus ihm gefolgert werden.[63]) Vergleiche oben das causale Urtheil.

c. Der disjunctive Schluß.

Während im kategorischen Schluß der Inhalt oder das Gesetz eines Begriffs auf dessen Umfang, auf die Arten, angewandt wird, spricht der disjunctive Schluß das gleiche Gesetz von allen Arten aus und gewinnt aus dem Gesetz der einzelnen Arten den Inhalt des umfassenden Allgemeinen. Es bildet hier das Gesetz der einzelnen Fälle oder der Arten den Mittelbegriff, um aus dem Umfang den Inhalt des Allgemeinen gleichsam zusammenzuziehen. Dies ist die Bedeutung dieses Schlusses dem kategorischen gegenüber. Seine Form besteht darin, daß man im Obersatze von einem disjunctiven Urtheil ausgeht, in welchem alle mögliche Fälle oder Arten aufgestellt werden, dann wird im Untersatz ein Gesetz von diesen einzelnen Arten als gültig ausgesprochen, und daraus auch für das Allgemeine als gültig hingestellt; oder es wird ein Gesetz, das in seinen einzelnen Fällen sich gültig zeigt, in allen diesen Fällen von einem Begriff ausgeschlossen, und daraus gefolgert, daß es überhaupt von demselben auszuschließen ist. Es giebt demnach zwei Weisen des disjunctiven Schlusses, eine allgemein bejahende und allgemein verneinende, entsprechend der ersten und zweiten Figur des disjunctiven Schlusses. In beiden Weisen wird aus dem Umfang der Inhalt eines Begriffs bestimmt.[64]) Eine andere Form des disjunctiven Schlusses, welche gewöhnlich als die allein übliche aufgestellt wird, besteht darin, daß man den Inhalt eines Begriffs durch den Umfang bestimmt, indem man im Obersatz die möglichen Arten in einem disjunctiven Urtheil nebeneinanderstellt; dann wird im Untersatz entweder das eine Glied der Disjunction gesetzt und im Schlußsatz das andere aufgehoben (modus ponendo tol-

lens), oder es wird im Untersatze das eine Glied aufgehoben und im Schlußsatze das andere gesetzt (modus tollendo ponens). Der Untersatz ist ein kategorisches Urtheil und von der Qualität desselben hängt der Schlußsatz ab, welcher bejahend ist, wenn jener verneint, und verneinend, wenn jener bejaht. Sind die Disjunctionsglieder contradictorische Gegensätze, so schließt man richtig von der Wahrheit des einen Theils auf die Falschheit des anderen, und umgekehrt; enthalten sie aber conträre Gegensätze, so kann man nur von der Wahrheit des einen Theils auf die Falschheit des anderen schließen (vergleiche oben die entgegengesetzen Urtheile); auch hat man bei conträren Gegensätzen darauf zu achten, daß die einzelnen Glieder wirkliche Artunterschiede sind und daß diese vollständig aufgezählt werden (vergleiche oben das disjunctive Urtheil); z. B.

Alle Menschen sind entweder Heiden oder Juden oder Christen.
Die Türken sind weder Juden noch Christen.
Also sind sie Heiden.

Der Schluß ist unrichtig, weil im Obersatze ein Disjunctionsglied fehlt nemlich „Muhamedaner."

Es giebt noch eine besondere Verbindung eines hypothetischen und disjunctiven Schlusses, wodurch das Abhängigkeitsverhältniß von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge mit aufgenommen wird. Es werden nemlich im Nachsatze eines hypothetisch-disjunctiven Schlusses zwei oder mehrere mögliche Fälle aufgestellt, in der Absicht, sie im Untersatz entweder zu negiren und mit den Folgen nothwendig auch den Grund aufzuheben, oder um nachzuweisen, daß die Disjunctionsglieder als Folgen wirklich vorhanden sind, die aber nicht daseyn dürften, wenn der Grund vorhanden wäre, weshalb denn

auch der Grund nicht statt finden kann, z. B. für den ersten Fall:

Wenn der Mensch in seiner Vervollkommung nicht fortschreiten könnte, so müßte er entweder ein Thier oder ein unendliches Wesen seyn.

Nun ist er weder jenes noch dieses.

Also muß er in seiner Vervollkommung fortschreiten können.

Für den zweiten Fall:

Wenn unser Geist bloß etwas Materielles wäre, so könnte er sich weder zur Idee der Unendlichkeit erheben, noch frei handeln.

Nun kann er aber beides.

Also ist er nicht bloß etwas Materielles.

Je nach der Zahl der aufgestellten Fälle heißt der Schluß mit zwei, drei, vier oder mehreren Disjunctionen Dilemma, Trilemma, Tetralemma, Polylemma. Sein Wesen besteht darin, daß die aus einem Vordersatze gezogenen Folgerungen im Untersatze aufgehoben werden, und daraus die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Grundes gefolgert wird. Es kann hier noch beispielsweise das Trilemma in Bezug auf Leibnitzens Optimismus angeführt werden: Wenn diese Welt nicht die beste wäre, so hätte Gott entweder eine bessere nicht gekannt, oder nicht hervorbringen wollen, oder nicht hervorbringen können; nun findet dies vermöge seiner Allwissenheit, Allmacht und Güte nicht statt, also ist diese Welt die beste. Man schließt also immer modo tollente; weshalb dieser Schluß vorzüglich zur Widerlegung der Behauptung eines Gegners dient, und auch syllogismus cornutus (gehörnt) heißt und je nach seinen Richtungen bicornis, tricornis, quadricornis genannt wird. Die Richtigkeit dieses Schlusses hängt davon ab, daß die

Folgerungen nothwendig aus dem Grunde hervorgehen, daß sie einander ausschließen, daß die Zahl der möglichen Fälle erschöpfend ist und daß man endlich darauf achtet, ob die sämmtlichen Folgerungen mit Recht aufgehoben werden; z. B.

Wenn die Philosophie etwas Gutes wäre, so müßte sie entweder Macht oder Reichthum oder Ehre gewähren.
Nun gewährt sie keins von diesen Dreien.
Also ist die Philosophie nichts Gutes.

Dieser Schluß ist falsch, weil zuerst im Obersatze die Consequenz fehlt, dann die Disjunction unvollständig und endlich auch der Untersatz unrichtig ist.

d. Die zusammengesetzten Schlußarten.

Wenn man einen oder auch wol beide Vordersätze noch besonders zu begründen veranlaßt wird; oder wenn nach der Folge eines Schlusses gefragt und diese in einem neuen Schlusse dargestellt wird, so entsteht der zusammengesetzte Schluß, im ersteren Fall der Prosyllogismus, im letzteren Fall der Episyllogismus; jener erfolgt auf die Forderung: proba maiorem, proba minorem; dieser auf die Frage: quid inde sequitur? z. B.

Was den Geist bildet, ist wohlthätig.
Alle Lehranstalten bilden den Geist.
Also sind alle Lehranstalten wohlthätig.

Proba maiorem; es muß mittelst eines neuen Mittelbegriffs ein neuer Schluß gebildet werden:

Was den Menschen seiner Bestimmung näher bringt ist wohlthätig.
Bildung des Geistes bringt ihn seiner Bestimmung näher.
Also alles, was den Geist bildet, ist wohlthätig.

Proba minorem:
Jeder Unterricht bildet den Geist.

Alle Lehranstalten haben den Zweck des Unterrichts.
Also alle Lehranstalten bilden den Geist.

Wird nun in Bezug auf den ersten Schluß, dessen Vordersätze durch Prosyllogismen näher begründet sind, gefragt: quid inde sequitur? so wird der Schlußsatz entweder Ober- oder Untersatz eines neuen Schlusses, eines Episyllogismus; im ersteren Falle wird der Unterbegriff Mittelbegriff:

Alle Lehranstalten sind wohlthätig.
Die Gymnasien sind Lehranstalten.
Also sind alle Gymnasien wohlthätig.
In Preußen giebt es viele Gymnasien.
Also ist in Preußen viel Wohlthätiges.

Wird der frühere Schlußsatz Untersatz des neuen Schlusses, so bleibt der Unterbegriff und es muß ein neuer Oberbegriff gesucht werden:

Jede Wohlthat verpflichtet zur Dankbarkeit.
Die Lehranstalten sind eine Wohlthat.
Also verpflichten die Lehranstalten zur Dankbarkeit.
Was zur Dankbarkeit verpflichtet, erzeugt edle Gesinnung.
Lehranstalten verpflichten zur Dankbarkeit.
Also erzeugen Lehranstalten edle Gesinnung.

Diese zusammengesetzten Schlüsse kommen nun nicht immer in dieser umständlichen Form vor, sondern werden in zusammenhängenden Sätzen kürzer zusammengefaßt. Von den nicht vollständig ausgedrückten Polysyllogismen ist besonders das Epicherem[65]) und der Sorites zu beachten. Das Epicherem entsteht, wenn entweder einem oder beiden Vordersätzen die Gründe ihrer Wahrheit kürzer oder ausführlicher beigegeben oder die in ihnen liegenden Gedanken entwickelt und im Schlußsatz zusammenfassend dargelegt werden. Der Sorites (*σωρείτης* von *σωρός* Haufe, acervus: syllogismus acervalis, Kettenschluß)

ist ein Schluß, durch welchen eine bald mehr oder weniger längere Reihe von Vordersätzen so in einander verkettet werden, daß aus allen Eine Schlußfolge hervorgeht. Das Verfahren ist ein zwiefaches; indem man entweder von dem Allgemeinen zu dem Besonderen, von den Ursachen und Gründen zu den Wirkungen und Folgen durch Episyllogismen fortschreitet; — das episyllogistisch-progressive Verfahren, — oder man geht von dem Besonderen auf das Allgemeine, von den Wirkungen und Folgen auf die Ursachen und Gründe durch Prosyllogismen zurück; — das prosyllogistisch-regressive Verfahren. In dieser ab- und aufsteigenden Bewegung offenbart sich jene nothwendige Doppelseitigkeit des Schlusses, die wir schon oben kennen gelernt haben, durch welche Gesetz und Erscheinung, Inhalt und Umfang des Begriffs in lebendige Wechselbeziehung treten. Der progressive Sorites zieht die in dem Allgemeinen enthaltenen Folgerungen und leitet aus bekannten Wahrheiten auf neue noch unbekannte; der regressive Sorites prüft eine Behauptung und findet die Ursachen und Gründe auf und wird deshalb kritisch und heuristisch. Was die äußere Form anbetrifft, so wird bei dem progressiven Verfahren das Prädicat des vorhergehenden Vordersatzes Subject des nachfolgenden, und der Schluß schreitet von dem Subject aus durch den ersten Mittelbegriff zu dem zweiten, durch diesen weiter bis zum Schlußprädicat, so daß das Subject des ersten Vordersatzes und das Prädicat des letzten Vordersatzes den Schlußsatz bilden, z. B.

Wo Gerechtigkeit ist, wird ein Jeder im Besitze seiner Menschenrechte gesichert.

Wo der Besitz der Menschenrechte gesichert wird, wird auch der gute Name gesichert.

Wo der gute Name gesichert wird, wird auch ein Verläumder bestraft.

Also wo Gerechtigkeit ist, wird ein Verläumder bestraft.

Indem hier in jedem nachfolgenden Vordersatze das Prädicat des vorhergehenden zum Subject wird, steigt man vom Allgemeinen zum Besonderen herab. Ungeachtet der größeren Zahl der Vordersätze kann der Sorites in drei Haupttheile zusammengefaßt werden, die sich als Ober-, Unter- und Schlußsatz darstellen: der progressive Sorites beginnt mit dem Untersatz, der Obersatz ist in den zweiten und dritten Vordersatz aufgelöst und würde zusammengezogen lauten: Wo ein jeder im Besitz seiner Menschenrechte gesichert wird, wird der Verläumder bestraft. Dieser Gedanke entfaltet sich in mehreren Vordersätzen. Bei dem regressiven Verfahren, wo man vom Besonderen zum Allgemeinen zurückgeht, wird das Subject des vorhergehenden Vordersatzes zum Prädicat in dem folgenden, und als Subject wird ein neuer Begriff hinzugefügt, bis endlich der Schlußsatz zum Subject erhält das Subject des letzten Vordersatzes und zum Prädicat das Prädicat des ersten Vordersatzes, so daß also der Weg genommen wird von dem Schlußprädicat des progressiven Sorites zurück durch die Mittelbegriffe zum Subject.[66]) Z. B. Es soll der Satz begründet werden: durch Lügenhaftigkeit wird die Veredlung der Menschheit verhindert:

Wo das Gefühl der Menschheit im gesammten Leben der Menschen sich nicht stärkt und erhöht, wird die Veredlung der Menschheit verhindert.

Wo die Ausbreitung freier, edler Gesinnung gehemmt wird, stärkt und erhöht sich nicht das Gefühl der Menschheit.

Wo das gegenseitige Vertrauen der Menschen

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

zurückgehalten wird, wird die Ausbreitung freier, edler Gesinnung gehemmt.

Durch Lügenhaftigkeit wird dies Vertrauen zurückgehalten.

Also durch Lügenhaftigkeit wird die Veredlung der Menschheit gehindert.

Während in dem progressiven Sorites alle Vordersätze Obersätze sind mit Ausnahme des ersten Vordersatzes, sind in dem regressiven sämmtliche Vordersätze mit Ausnahme des ersten Untersätze; wie dort sich also der Gedanke des Obersatzes in mehreren Vordersätzen entfaltete, so hier der Gedanke des Untersatzes.

Die Soriten kommen hauptsächlich in kategorischer und hypothetischer Form vor; es giebt jedoch auch disjunctive und hypothetisch-disjunctive.

Dies sind nun die hauptsächlichen logischen Formen der Schlüsse, wie sie hervorgehen aus den verschiedenartigen Begriffsverbindungen. Der Schluß als solcher faßt besonders die verschiedenen Beziehungen ins Auge, in welche die einzelnen Seiten des Begriffs, nemlich der Ober-, Mittel- und Unter-Begriff, zu einander treten können, um hieraus den Schlußsatz abzuleiten. Dies ist zunächst etwas rein Formelles, wobei ein bestimmter Inhalt unberücksichtigt bleiben kann; die verschiedenen Arten der Begriffsverbindung, woraus sich die Schlüsse gestalten, lassen sich durch bloße Buchstaben bezeichnen. Soll nun aber das Werden der Dinge, das Entstehen der Erscheinung und der inneren Thatsachen in ihrem causalen Zusammenhang nachgewiesen und die Gültigkeit unserer Urtheile näher begründet werden, kurz will man die Wahrheit einer Sache darthun, so ist besonders auf den Inhalt und auf die zu Grunde liegenden Principien zu achten, um aus diesen als dem Allgemeingültigen das Besondere ab-

zuleiten. Die Wahrheit einer Sache dadurch aufzeigen, daß man nachweist, wie diese Wahrheit aus anderen allgemein anerkannten Wahrheiten hervorgeht, heißt beweisen. Schließen und Beweisen sind untrennbar; beide haben dies gemeinsam, daß aus dem Allgemeinen das Besondere abgeleitet oder das Besondere in dem Allgemeinen als begründet nachgewiesen wird. Doch der Schluß beschränkt sich mehr auf das Formelle der Begriffsverbindungen, während der Beweis den Inhalt prüft. Die Grundlage des Beweisens ist der Schluß, und jeder Beweis ist ein Schluß, aber nicht jeder Schluß ein Beweis. Der Beweis ist als die besondere Form des Schlusses das Höhere, worin dieser erst seine wahrhafte Bedeutung gewinnt; er ist ebenfalls ein Schluß, der aber von wesentlichen Bestimmungen ausgeht, um das Besondere durch das Allgemeine zu begründen. Was im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses ist, das ist im Realen der Grund. An der Entwickelung der Dinge gewinnt der formale Schluß Halt und Inhalt und gestaltet sich somit zum inhaltsvollen Schlusse, dem Beweise, welcher das Wissen erzeugt. [67])

D. Der Beweis.

1. Die Bedeutung des Beweises.

Das Wissen, sagt Aristoteles, [68]) ist so vielfach als das, was man zu erforschen bemüht ist. Die Fragen, welche man sich bei dem näheren Eindringen in einen Gegenstand vorlegt, beziehen sich theils darauf, daß etwas und warum es so ist, theils ob es ist und was es ist. In dem *ὅτι* und in dem *τί ἐστι* und *διότι* sind die Stufen der sich entwickelnden Erkenntniß angedeutet. Zunächst faßt

man die Thatsachen, die Erscheinungen auf, also daß etwas ist, dann bringt der betrachtende Geist in seiner die Dinge schöpferisch abbildenden Thätigkeit weiter und fragt nach dem Wesen der festgestellten Thatsache, und diese Frage geht zurück in den Grund, in das Woher und Warum, welches erst die Einsicht in das Werden und Wesen der Sache aufschließt. Der Grund als solcher ist erkannt, wenn die Thatsachen als die aus ihm hervorgehenden Folgen mit erkannt sind. Wie jene Fragen sich gegenseitig erzeugen, so bestätigt die spätere die frühere. Das Wesen bringt die Thatsache, die Erscheinung, erst zu ihrer eigenen Offenbarung, und die Nothwendigkeit des Grundes zeigt das Wesen in seiner Wirksamkeit und stellt das Seyn der Thatsache außer Frage.[69]) Die Thatsache als solche ist in der sich erst entwickelnden Erkenntniß das Frühere in Rücksicht auf uns (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*), sie geht dem Grunde voran, der aus ihr zu suchen ist; doch der hervorbringende Grund ist für die schaffende Natur das Ursprüngliche (*πρότερον τῇ φύσει*).[70]) Wie nun in den drei oben bezeichneten Fragen sich der innere Entwickelungsproceß der Erkenntniß offenbart, so stellt sich in dem Gegensatz von dem, was für uns und der Natur nach das Erste ist, der Anfangspunkt und die Richtung der Erkenntniß dar, und es geben sich darin die zwei dem menschlichen Geiste wesentlichen Richtungen kund, nemlich das Einzelne zu einem Allgemeinen zusammenzufassen und aus dem Allgemeinen das Wesen des Besonderen festzustellen. Ein wahrhaftes Wissen findet nur dann erst statt, wenn objectiv der hervorbringende Grund der Sache erkannt ist, so daß sie sich gar nicht anders verhalten kann. Dies Wissen wird nur durch den Beweis gewonnen, welcher eben der wissenschaftliche Schluß ist. Es muß daher das durch den Beweis

vermittelte Wissen ein Nothwendiges seyn und somit ein Schluß mit nothwendigen Vordersätzen.[71]) Die drei Stufen des Nothwendigen sind: 1. daß sich etwas durchweg so verhält, an jedem Dinge sich allenthalben und immer findet (ὃ ἂν κατὰ παντὸς ὑπάρχῃ), 2. daß es einem Dinge an und für sich (καθ' αὑτό) zukommt, 3. daß es als solches allgemein gilt. Dieser dritte Grad des Nothwendigen, das Allgemeine, schließt die beiden vorhergehenden in sich, indem es dasjenige ist, was jedem Dinge zukommt, und an und für sich und inwiefern es gerade das ist, was es ist (ᾗ αὑτό). Nach der Seite der Erscheinung hin ist das Allgemeine das, was sich in einer Gattung allenthalben und immer findet, nach der Seite des Begriffs das, was einem Dinge an und für sich zukommt und inwiefern es ein solches ist, und hierin liegt zugleich der erzeugende Grund, welcher das Wesen offenbar macht. Das Allgemeine ist in unserer Erkenntniß ein Letztes, insofern sie mit der Wahrnehmung des Einzelnen anhebt; es ist aber ein Erstes der Natur nach, welche aus einem Gedanken, der immer allgemein ist, schafft. Wir erkennen daher nur durch das Allgemeine, dessen Bestimmungen über die sinnliche Wahrnehmung hinausreichen, denn diese nimmt immer nur ein Dieses, ein Einzelnes, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit wahr.[72]) Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt erst der erkennenden Wissenschaft gegen die schwankende Meinung festen Boden, und schließt aus alles Zufällige, das nicht den Charakter des Beständigen, des sich Gleichbleibenden, an sich trägt.[73])

Dreierlei hat man nun für den Beweis zu unterscheiden: das, was einem bestimmten Gegenstande an und für sich zukommen soll, also den zu beweisenden Satz, dann die Principien, woraus dieser abzuleiten ist, und endlich den

Gegenstand, dessen Eigenschaften und wesentliche Bestimmungen dargethan werden sollen. [74]) Der zu beweisende Satz erscheint als ein Schlußsatz, dessen Evidenz durch Gründe nachgewiesen werden soll. Als abgeleiteter Satz stützt er sich auf Beweisgründe (argumenta), die entweder an sich unmittelbare Gewißheit haben oder wiederum abgeleitet sind (argumenta primaria und secundaria s auxiliaria). Insofern ein Satz ein Beweisgrund ist, hat er Beweiskraft (ἀρετὴ τῆς ἀποδείξεως, nervus probandi); diese besteht in der anerkannten Wahrheit eines Satzes. Das Beweisen ist daher durch und durch eine Bewegung des Denkens; denn es geht nur vor sich, wenn der Beweisgrund eine eingesehene, mithin gedachte Wahrheit ist; der wahre Beweisgrund ist immer eine durch das Denken vermittelte Wahrheit. Jeder Beweis muß zuletzt einen Stütz- und Anhaltspunkt haben; denn das Unbegrenzte entzieht sich am meisten dem Erkennen. [75]) Solche Anhaltspunkte, Träger der Beweise heißen Principien (ἀρχαί). Der doppelten Bewegung unseres Erkennens nun vom Einzelnen zum Allgemeinen und vom Allgemeinen zum Einzelnen entspricht auch eine doppelte Art der durch sich selbst gewissen Anfänge [76]); dies sind unmittelbare Wahrheiten (ἄμεσα), die uns einerseits durch eigene Beobachtung oder durch fremde Erfahrung ins Bewußtsein kommen oder die als nothwendige Thatsachen das unveräußerliche Eigenthum unseres geistigen Lebens sind. Das Princip des Beweises ist der unvermittelte Vordersatz, welcher eben insofern unmittelbar gilt, als kein anderer ihm zur Voraussetzung dienen kann. Ein unmittelbar gültiger Vordersatz wird aufgestellt, sobald er nicht bewiesen werden kann und auch nicht nothwendig von dem Lernenden schon gewußt werden muß; ist letzteres nothwendig, so wird das, was

bei jedem als bekannt gesetzt werden muß, ein Axiom (Postulat) genannt. Nimmt man beim Setzen eines Begriffs ein Glied des Gegensatzes an, daß etwas ist oder nicht ist, so macht man eine Hypothese; findet aber beim Setzen des Begriffs ein solcher Gegensatz nicht statt, so giebt man eine Definition; denn diese setzt, was eine Sache ist, während bei der Hypothese es noch darauf ankommt, ob sie ist oder nicht ist.[77]) Es giebt abgeleitete und ursprüngliche Begriffe; jene werden erzeugt und bewiesen, diese unmittelbar erfaßt. Die Axiome werden als aus sich klar und in sich selbst begründet angenommen, z. B. das Ganze ist größer als sein Theil u. dgl. m. Andere Begriffe werden definirt und demnächst postulirt, z. B. gerade Linie, Kreis. Dagegen werden andere Begriffe definirt und aus jenen ursprünglichen construirt und demonstrirt.[78]) Endlich ist noch das Dritte zu berücksichtigen, welches der Beweis fordert, nemlich der Gegenstand, dessen Eigenschaften und wesentliche Bestimmungen dargethan werden sollen. Jede beweisende Wissenschaft setzt denselben voraus, z. B. die Arithmetik die Erzeugung von Zahlen, die Geometrie die Construction von Figuren, die Optik das Licht, die Harmonik die Töne.[79])

Es ergiebt sich nun auch aus dem bisher Entwickelten, was sich beweisen läßt, nemlich jede Wahrheit, die nicht unmittelbar gewiß ist. Das Bestreben, Unwahrheiten durch Scheingründe zu unterstützen und als wahr darzustellen, führt zur Sophistik. Alles aber, was durch die Wahrnehmung als gewiß gegeben oder was eine unveräußerliche Thatsache unseres Geistes ist, kann nicht bewiesen werden.

2. Die Form der Beweise.

Was die äußere Form des Beweises betrifft, so ist sie die syllogistische, welche entweder nach Ober- und Untersatz vollständig ausgebildet ist, oder in der Regel abgekürzt erscheint, indem man theils von den Vordersätzen denjenigen wegläßt, der für den Zweck nicht nöthig scheint oder leicht ergänzt werden kann, theils dem Schlußsatz den Grund seiner Wahrheit kurz beifügt. Diese abgekürzte Form hat man das Enthymema genannt,[80]) indem man gleichsam etwas im Sinne (ἐν θυμῷ) behält; doch die Begriffsmomente sind vollständig da, aus welchem der Schluß mit Einem Schlage vor sich geht, z. B. der Mensch als geistiges Wesen ist unsterblich; oder: der Mensch ist unsterblich, denn oder weil u. s. w. Die Zerlegung in Ober- und Untersatz hat eigentlich nur logischen Werth, um den Proceß des Schlusses in seinen einzelnen Momenten aufzufassen und zu begreifen.[81]) Oefter ist es aber nöthig, mehrere Schlüsse aneinanderzureihen, um den aufgestellten Satz gehörig zu begründen; dann ist die Form die polysyllogistische und erscheint besonders in dem progressiven oder regressiven Sorites.

Rücksichtlich der inneren Form ist beim Beweise zu unterscheideu der Beweisgang, das Beweisverfahren, der Beweisgrad und die Beweisart.

a. Der Beweisgang.

Es kommt hier darauf an, näher zu bestimmen, wovon der Beweis ausgeht; wobei sich wiederum die oben schon öfter bezeichnete Richtung des Geistes vom Einzelnen auf das Allgemeine und vom Allgemeinen auf das Einzelne geltend macht. Das Verfahren ist hiernach entweder ein regressiv-prosyllogistisches oder ein progressiv-

episyllogistisches, und stellt sich noch näher dar als das analytische und synthetische. [82]) Jener doppelten Bewegung unseres Erkennens liegt der Gegensatz zwischen Seyn und Denken zu Grunde, welcher sich weiter gestaltet zu den Gegensätzen von Erscheinung und Wesen, von Artcharakter und Gattungscharakter, von Fall und Regel, von Thatsache und Gesetz. Das analytische Verfahren besteht in dem Rückgange von der Erscheinung eines Dinges auf sein Wesen, von der Beschaffenheit der Arten auf den Charakter der Gattung, von den besonderen Fällen auf die Regel, von den einzelnen Thatsachen auf das Gesetz. Der Zweck ist die Gewinnung des Allgemeinen als Inbegriff des Besonderen. Es zeigt sich die analytische Methode zunächst bei den Urtheilen, welche in ihrem Prädicat den Inhalt des Begriffs näher bestimmen, in den Hauptwendungen des regressiven Verfahrens: 1. wird von der mannigfaltigen concreten Erscheinung eines Dinges auf seine allgemeinen Grundeigenschaften, sein Wesen, geschlossen, z. B. die Solidität der Körper wird als Grundeigenschaft derselben daraus ermittelt, daß ein Körper tastbar, daß er andere Körper, die gegen ihn anstoßen, von dem durch ihn eingenommenen Raume ausschließt, daß er beim Zusammendrücken Widerstand leistet, daß er, wenn er sich zusammendrücken läßt und sein Volumen vermindert, in demselben Maaße seine Dichtigkeit vermehrt; 2. werden die an den verschiedenen Arten gleichförmig beobachteten Merkmale der Gattung beigelegt, z. B. die Solidität wird beobachtet an den luftförmigen, wie an den festen und tropfbaren Körpern und somit als Gattungscharakter bestimmt; 3. wird aus der concreten Darstellung und Beschreibung der Arten die Charakteristik der Gattung abstrahirt, z. B. die Solidität wird als Gattungscharakter aus der con-

creten Erscheinung der Arten abstrahirt, indem sie aus dem verschiedenen Verhalten der festen, tropfbaren und luftförmigen Körper bei der Compression u. dergl. entnommen wird. Ferner zeigt sich das analytische Verfahren in Bezug auf die causalen Urtheile, indem für den Causalzusammenhang aus den Thatsachen das Gesetz, aus den einzelnen Fällen die Regel gewonnen wird. Auf dem Gebiete des freien, selbstthätigen Handelns gestaltet sich die Regel durch Abstraction, indem die passenden Mittel zur Erreichung eines Zwecks verglichen werden; auf dem Gebiete des Naturnothwendigen stellt sich das Gesetz heraus durch Abstraction des Wesentlichen verschiedener gleichartiger Causalverbindungen und giebt sich zu erkennen als den wesentlichen Grund oder als das Wirkende in den verschiedenen Ursachen, ferner als die Grundform der verschiedenen Wirkungsweise, endlich als den wesentlichen Effect in den verschiedenen Wirkungen. Z. B. die Erfahrung lehrt, daß jeder Körper, wenn man ihn aufgehoben freiläßt, sich zur Erde neigt und gegen dieselbe fällt, ferner daß jeder Körper auf seine Unterlage drückt und um so stärker, je größer seine Masse ist, ferner daß die einander berührenden Theile eines Körpers eng verbunden sind und eine äußere Kraft nöthig wird, sie zu trennen, daß selbst flüssige Körper mit ihren Theilen zusammenhängen und Widerstand leisten, wenn man sie trennen will; sie vereinigen sich in Tropfen und diese, wenn sie sich einander nähern, in größere Massen; ferner daß flüssige Körper sich an feste hängen, besonders an solche, die eine sehr glatte Oberfläche haben, endlich daß die Erde nebst den übrigen Planeten nach der Sonne hingezogen wird. Hieraus wird nun das Gesetz gewonnen: alle Körper ziehen einander an, und dann weiter gefragt, welches ist das Wirkende in den verschiedenen

Ursachen, und es ergiebt sich das Gesetz der Schwere: die Erdschwere bewirkt den Fall und das Gewicht der Körper, die gegenseitige Anziehung der Theile eines Körpers ihre Cohäsion, die Anziehung der Körper untereinander ihre Adhäsion, die gegenseitige Anziehung der Weltkörper ihre Gravitation gegeneinander. Fragt man nun weiter, wie wirkt das Gesetz der Anziehung in einer allgemeinen Ausdrucksweise, so ergiebt sich durch Analyse, daß die Wirkungen der Anziehung im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernungen stehen. Fragt man endlich, was sich durchweg als das Gewirkte, als den Effect in den angezogenen Körpern darstellt, so ist es ein continuirliches Bestreben zur Annäherung an die anziehenden, das sich nur verschieden darstellt: in der Gravitation in elliptischer Bahn um den Centralkörper, in der Erdschwere als der Fall nach dem Mittelpunkte der Erde hin, während in der Adhäsion und Cohäsion jenes Bestreben bei der eintretenden Berührung und engen Verbindung gewissermaßen seine Befriedigung findet. [83 a]) Auf diese Weise zerlegt und durcharbeitet das analytische Verfahren die Erscheinung, um in dieser den hervorbringenden Grund zu ergreifen und diesen losgelöst von allen zufälligen und concreten Umständen, welche nicht mitwirken, sondern nur nebenher spielen, herauszustellen. Es ist ein ἀναλύειν. [83 b])

Das synthetische Verfahren geht von dem Allgemeinen der Gattung zu dem Besonderen der subsumirten Arten, von den Grundsätzen und Principien zu den Anwendungen und abgeleiteten Folgen derselben. Der Zweck ist Gewinnung des Besonderen als Consequenz des Allgemeinen. Bei diesem Ausgangspunkt vom Allgemeinen kann man zunächst das Allgemeine auffassen als das Gemeinschaftliche in einer Gruppe von Erscheinungen,

und subsumirt dann unter dasselbe das Besondere; die besonderen Fälle werden aufgezählt und eingereiht und vermittelst des Allgemeinen classificirt. Es entsteht der Subsumtionsschluß; z. B. in allen Dreiecken ist die Summe der Winkel gleich zwei rechten, das rechtwinklige Dreieck ist ein Dreieck, also ist in dem rechtwinkligen Dreieck die Summe der Winkel gleich zwei rechten. Hier wirkt das Allgemeine nur in seiner Herrschaft über Gegebenes und Fertiges; man bleibt innerhalb der Sphäre des Gattungsbegriffs und die Synthese besteht in einer empirischen Subsumtion der Arten. Die Bedeutung des Allgemeinen vollendet sich aber erst in dem Allgemeinen des Grundes, welches das wahrhafte Verständniß eröffnet, indem es dasselbe, was die Sache hervorgebracht hat, auch in Gedanken hervorbringt. Das Allgemeine des Grundes erzeugt lebendig aus sich das Besondere und gestaltet sich, in neue Verbindungen eintretend, zu immer reicheren Folgerungen; die schon entdeckten Gesetze führen zur Auffindung und Beobachtung immer neuer Erscheinungen.[84]) Die gewonnene Allgemeinheit des Gesetzes erzeugt Neues, indem es sich mit anderem Allgemeinen verbindet, und nachdem es in dieser Fortentwickelung verstanden ist, stellt es sich als ein neues Gesetz hin. Nachdem z. B. das Gesetz der Schwere erkannt ist, bethätigt es sich in den verschiedenartigsten Sphären auf die fruchtbringendste Weise und erhält in dem Gesetze der Gravitation die bedeutsamste Anwendung auf die Bewegung der Planeten und Kometen um die Sonne, und der Monde um ihre Hauptplaneten, und es werden daraus abgeleitet die Ungleichheiten in den Bewegungen der Himmelskörper, die Schwankung der Erdaxe, die Störungen, welche die Planeten durch gegenseitige Einwirkungen auf einander in ihren Bahnen leiden, die abgeplattete Gestalt der Erde u. dgl. m.

Auf ähnliche Weise zeigen sich die Sätze der Mathematik in ihrer Anwendung durch neue Constructionen und Combinationen fruchtbringend, z. B. der Satz, daß in allen Dreiecken die Summe der Winkel gleich zwei rechten, gestaltet sich weiter zu der Berechnung der Größe eines Polygonwinkels; der pythagoreische Lehrsatz zeigt sich wirksam in der ebenen Trigonometrie und erzeugt in Verbindung mit den aus der Aehnlichkeit der Dreiecke hervorgehenden Verhältnissen die wichtigsten Formeln. Die Synthese ist ein Zusammenfassen des Allgemeinen und Besonderen, und zeigt sich darin wirksam, daß das Allgemeine sich selbst besondert, indem es aus sich das Besondere erzeugt und hervortreten läßt; wogegen die Analyse das Allgemeine erst aus den Besonderheiten zu gewinnen und von diesen loszulösen sucht. Das durch die Analyse Abstrahirte wird durch die Synthese wieder determinirt, es wird concret und inhaltsvoll, indem es das Besondere schöpferisch aus sich hervorbringt. Das auf solche Weise aus dem Allgemeinen abgeleitete Besondere ist nicht mehr ein Besonderes der Wirklichkeit, wovon die Analyse ausgegangen, sondern durch den hervorbringenden Grund ist es geistig wieder erzeugt und erscheint als ideale Consequenz des Allgemeinen. Das Besondere ist verstanden und eingesehen, indem nunmehr das Allgemeine in dem Besonderen gewußt wird. Das Allgemeine ist nicht bloß ein vereinzeltes Gesetz, unter welches die einzelnen Fälle subsumirt werden, sondern es gestaltet sich selbst lebendig weiter zu dem Besonderen; die allgemeinen wie die besonderen Wahrheiten treten in die lebendigste Wechselbeziehung und wirken eben hierdurch fruchtbarer und erleuchtender weiter. Was nun also die synthetischen Fortschritte vom Allgemeinen zum Besonderen betrifft, so stellen sie sich dar theils in Anwendung

des ersteren oder in Ableitung des letzteren. Als Maaßstab und Kriterium der Beurtheilung des Besonderen kann das Allgemeine Grundsatz, als Element der Ableitung und Erklärung Princip genannt werden. Die Ableitung ist progressiv und zieht rein ideale Consequenzen. Die Erklärung dagegen ist zunächst regressiv, insofern sie das Besondere, was erklärt werden soll, als eine Reihe von Thatsachen ins Auge faßt, diese zusammenstellt und vergleicht, das Zweifelhafte und Gewisse von einander aussondert und dann die auf diese Weise durch Analysis gewonnenen Thatsachen in eine Einheit des Gedankens zusammenfaßt, indem sie aus dem hervorbringenden Grunde geistig reproducirt werden, und somit stellt sich die Erklärung als eine Synthese des Analysirten dar.[85]) Eine noch bestimmtere Combination des Analytischen und Synthetischen zeigt sich dann, wenn nicht, wie bei der Analyse, die allgemeine Wahrheit erst gewonnen, sondern durch das Besondere bestätigt werden soll. Hier wird dann auch wol zur Bewahrheitung eines Gesetzes das Allgemeine zunächst als vorläufige Annahme, als Hypothese, eingeführt, und das Besondere wird angereiht als die factischen Belege, als sprechende Thatsachen. Gehen diese in den sie schöpferisch erzeugenden Grund ganz auf, dann ist dieser nicht mehr bloße Hypothese, nicht mehr bloß etwas vorläufig geahntes, sondern wirkliches Gesetz, und der Proceß der Synthesis ist vollendet. Der Grund bewährt sich, indem er sich hervorbringend (synthetisch) nach allen Seiten im Besonderen entfaltet und sich mit den Erscheinungen mißt, denen er genügen soll. In diesem Verfahren schärfen und regeln sich gegenseitig die Analysis und Synthesis. Z. B. es wird vorläufig angenommen die Solidität als das allgemeine Gesetz der Körper; denn es zeigt sich in der Analy-

sis, daß die festen, wie die tropfbaren und luftförmigen einander von dem eingenommenen Raume ausschließen, indem die festen, wenn sie sich auch zusammendrücken lassen, um eben so viel an specifischem Gewichte zunehmen, die flüssigen nur entweichen, die luftförmigen dagegen der Zusammendrückung einen proportional wachsenden Widerstand entgegensetzen. Auf diese Weise ist das Allgemeine als wirklicher Inbegriff des Besonderen aufgezeigt und als Erklärungsprincip einer realen Consequenz dargestellt; so wird z. B. die Anziehungskraft der Materie das Erklärungsprincip für eine Reihe der verschiedenartigsten Thatsachen. Der Beweis nun endlich vollendet den Zweck der Synthesis, nemlich das Verständniß der besonderen Thatsachen, durch Bewahrheitung derselben, und thut dies durch das Mittel der Analysis, indem er die allgemeinen ihnen zu Grunde liegenden Wahrheiten analytisch aufzeigt, sich auf deren Nothwendigkeit beruft und hiervon eine höhere Wahrheit auf die besonderen Thatsachen als die idealen Consequenzen herableitet. Sind die allgemeinen Wahrheiten, worauf der Beweis sich stützt, allgemein anerkannt und zugestanden, so reicht die Berufung auf sie als die synthetischen Principien der Behauptung hin, um der letzteren die erforderliche Nothwendigkeit zu ertheilen. Ist man aber der objectiven und realen Wahrheit der Gründe nicht sicher, so müssen die einzelnen Arten, die einzelnen Fälle und Thatsachen analytisch ermittelt und die Wahrheit der Gründe in diesen nachgewiesen werden, so daß sie aus sich schöpferisch diejenigen Wirklichkeiten hervorbringen, von denen die Rede ist. Auf diese Weise vollendet sich der Beweis durch die Probe der Analysis. Ist also z. B. in irgend einem Thema eine Behauptung zur weiteren Begründung und Entwickelung ausgesprochen, so kann man zunächst vom

Subject ausgehen, und die verschiedenen Arten des Gattungsbegriffs aufzählen und gegeneinanderstellen und in diesen die Wahrheit des Prädicats nachweisen; dann kann man das Prädicat in der Behauptung näher ins Auge fassen, und aufzeigen, wie dasselbe sich in jeder Art auf eigenthümliche Weise darstellt. Hierbei sind sowol die verschiedenen Eintheilungsprincipien der Gattung in Arten als auch die verschiedenen Gesichtspunkte zu berücksichtigen, nach welchen die unterschiedenen Arten sich entgegengesetzt verhalten. Indem man so einen allgemeinen Zug einer Gattung nach dem verschiedenen Verhalten ihrer verschiedenen Arten verfolgt und auseinanderlegt, erzeugt sich ein Reichthum von Gedanken, der für die Entwickelung eines Themas höchst fruchtbringend wird.[86]) Da nun dem Beweisenden das nothwendige Verhältniß der Glieder eines Beweises, nemlich der innere Zusammenhang des Beweisgrundes und seiner Folgerung bewußt seyn muß, ehe er den Beweis als einen solchen ausspricht, so gestaltet sich in seinem Innern derselbe sowol synthetisch als auch analytisch, kann aber nur in einer von beiden Formen ausgesprochen werden. Da uns nun in der Wirklichkeit nirgends Ursachen, sondern nur Wirkungen erscheinen, da das Gegebene immer ein Abgeleitetes ist, so scheint es am naturgemäßesten, von dem aufgestellten Satze consequent rückwärts zu gehen und zu den Folgen immer ihre zunächst liegenden Gründe zu suchen, bis man endlich den Punkt trifft, wo die einzelnen Gründe sich zusammenfassen lassen in die Einheit eines Gedankens, welcher die Behauptung allseitig aus sich entfaltet. Diese analytische Methode ergiebt sich daher als nothwendig, so lange man sich des objectiven Grundes noch nicht bemächtigt hat, weshalb er sich auch besonders in den Naturwissenschaften geltend macht. Doch kann die Analysis

mit Erfolg nur benutzt werden, wenn sie unter der Leitung der Synthesis steht, indem der Grund divinatorisch voraus geahnet wird; zum Abschluß und zur vollen Ueberzeugung gelangt man erst, wenn das analytische Verfahren auf synthetischem Wege geprüft und bestätigt wird. Die Wissenschaft kann daher durch die analytische Methode nicht ohne die Synthesis aufgebaut werden; andererseits muß wieder die Synthesis ihren concreten Inhalt gewinnen durch die Analysis. „Analyse und Synthese machen beide zusammen, wie Aus- und Einathmen, das Leben der Wissenschaft.“ [87])

b. Das Beweisverfahren.

Das Beweisverfahren gestaltet sich verschieden, je nachdem die Beweisgründe gerade zu zur Ueberzeugung von der Richtigkeit des aufgestellten Satzes führen, oder die Unmöglichkeit, Ungereimtheit, Falschheit des Gegentheils dargethan wird. Wenn man geradesweges nachweist, wie das Begründete in seinem Grunde enthalten ist, sey es auf synthetischem oder analytischem Wege, so ist der Beweis direct (argumentatio directa, ostensiva, δεικτικὴ ἀπόδειξις); macht man aber einen Umweg und erweiset aus der Falschheit des Gegentheils die Wahrheit der Behauptung, so ist der Beweis indirect, apagogisch (argumentatio indirecta, deductio ad impossibile, ad absurdum, ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον). [88]) Dieser Beweis zeigt, daß jede Annahme des möglichen Gegentheils eines Satzes entweder auf etwas Ungereimtes, Widersinniges führt, oder einen sonst schon gewissen Satz umstößt. Seine Anwendung findet dieser Beweis in allen Wissenschaften, wo ein Grund erst gesucht wird. Es bieten sich dann zunächst verschiedene Möglichkeiten dar und nur an den Folgen der möglichen Gründe er-

kennt man, welcher mit den Erscheinungen stimmt, welcher nicht. Das Falsche, was sich in den verschiedenen Versuchen ergiebt, muß dazu dienen, die Möglichkeiten zu begrenzen, bis sie sich zu dem Einen wirklichen Grunde zusammenziehen. Außerdem findet dieser Beweis auch in allen den Fällen Anwendung, wenn man lästige Gegner zum Schweigen bringen will, indem dies dadurch schneller erreicht wird, daß man sie ad absurdum führt. Die Zuverlässigkeit des apagogischen Beweises beruht auf dem Gesetz des contradictorischen Gegensatzes; wird nun die Falschheit des Contradictorischen dargethan, so folgt mit Nothwendigkeit die Falschheit des Gegentheils; wird aber statt des Contradictorischen der conträre Gegensatz gewählt, so ist mit der Falschheit des einen noch nicht die Wahrheit des andern gesetzt. Da nun ferner der Schlußsatz des indirecten Beweises negativ ist, so kann er nicht denselben Werth haben, wie das Bejahende des directen Beweises; denn die Bejahung ist mehr Princip als die Verneinung;**) sie ist, indem sie die Bestimmtheit der Sache ausdrückt, die Quelle vieler Bejahungen und Verneinungen, wogegen die Verneinung für sich nichts erzeugt. Außerdem giebt die Verneinung des Gegentheils noch keine Einsicht in die positiven und erzeugenden Gründe der Sache; mit der Ungereimtheit des Gegentheils ist noch nicht die Wahrheit der entgegengesetzten Behauptung nachgewiesen; daher kann der indirecte Beweis zunächst nur zu einer vorläufigen, mehr äußerlichen Begründung dienen, und den directen Beweis, die innerliche Begründung vorbereiten; dieser läßt die Nothwendigkeit werden, während jener sie durch Umgrenzung feststellt.**)

c. Der Beweisgrad.

Da der directe Beweis die Nothwendigkeit des abgeleiteten Satzes auf die objective und reale Wahrheit des hervorbringenden Grundes stützt, so wird durch ihn der aufgestellte Satz zur vollen Gewißheit erhoben; er ist apodictischer Beweis. Der Schlußsatz spricht mit imposanter Bestimmtheit aus: es muß so seyn, und es offenbart sich hierin das Selbstgefühl des Menschengeistes, der sich durch den Begriff und Gedanken die Wirklichkeit unterworfen hat. Doch nicht überall läßt sich dies Ziel erreichen und man muß sich namentlich auf dem Gebiete der Erfahrung bei der Wahrscheinlichkeit begnügen, wie sie durch Induction und Analogie gegeben wird, welche, mit je größerer Sorgfalt und Umsicht sie ausgeführt werden, um so mehr sich der apodiktischen Gewißheit nähern. Induction ist der Fortschritt vom Einzelnen zum Allgemeinen, z. B. wenn der kundige Steuermann der beste ist und wieder der kundige Wagenlenker, so wird auch überhaupt in jedem Dinge der Kundige der Beste seyn. Während der eigentliche Schluß durch den Mittelbegriff den Oberbegriff für den Unterbegriff nachweist, wählt die Induction das Einzelne, den Unterbegriff, zur Vermittelung für den Oberbegriff und Unterbegriff, daher Aristoteles sie auch mit einem Schlusse der dritten Figur vergleicht; doch das Einzelne gewinnt in der Induction die Bedeutung des Allgemeinen, indem durch dasselbe alle Arten gefunden sind, um das Prädicat für die Allgemeinheit der Gattung auszusprechen. Man muß daher wo möglich alle Einzelheiten oder Besonderheiten zu gewinnen suchen, um dadurch eine bestimmtere Vermittelung zu gewinnen. Die Induction geht der Analysis zur Seite; sie addirt gleichsam das Einzelne, um

aus der Summe das Allgemeine zu bilden. Da aber das Einzelne als solches unbegrenzt ist, so kann die durch sammelnde Beobachtung gewonnene Summe nie abgeschlossen, und mithin auch keine strenge Allgemeinheit durch Induction gewonnen werden; um vom Einzelnen auf das Allgemeine überzugehen, bedarf es immer eines Sprunges, und man wird gegen die mangelnde Lücke, indem nicht alles Einzelne sich gewinnen läßt, Einwürfe machen können. Wenn daher auch die Induction, indem sie sich an dem gegebenen Einzelnen fortbewegt, anschaulich und gemeinverständlich ist, so hat dies doch nur subjective Bedeutung, und es fehlt ihr immer die abschließende zwingende Kraft des stetig fortschreitenden Schlusses.[91])

Der Induction verwandt ist die **Analogie**, in welcher die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besonderen durch das dem Einzelnen Aehnliche geschieht. Aristoteles[92]) führt folgendes Beispiel zur Erläuterung an. Ein Redner will beweisen, der Krieg der Athener gegen die Thebaner ist ein Unglück. Es wird als Obersatz zuerst angenommen: der Krieg gegen Grenznachbaren ist ein Unglück, wovon die Ueberzeugung begründet wird durch ein ähnliches Beispiel, welches besonders bekannt ist, nemlich, der Krieg gegen die Phokäer war ein Unglück und dieser Krieg war ein Krieg gegen die Grenznachbaren; da nun der Krieg der Athener gegen die Thebaner ein Krieg gegen die Nachbaren ist, so ist dieser Krieg ein Unglück. Es findet also in der Analogie eine Doppelbewegung statt von dem ähnlichen Einzelnen zu dem Allgemeinen und von dem so gewonnenen Allgemeinen zu dem vorliegenden Einzelnen. Es unterscheidet sich daher die Analogie wesentlich dadurch von der Induction, daß sie nicht, wie diese, aus vielen Ein-

zelheiten ein Allgemeines gestalten will, sondern sie begnügt sich mit einer sprechenden Thatsache zur Bestätigung des Allgemeinen, durch welches sie das Einzelne zu begründen sucht; deshalb muß aber auch die zum Beispiel angeführte einzelne Thatsache von der Art seyn, daß das Allgemeine, was daraus hervorgehoben werden soll, gleichsam von selbst daraus hervorspringe. Die Fabel (Beispiel) kann zur Erläuterung der Analogie dienen.[93]) In den empirischen Wissenschaften steht die Analogie ebenso wie die Induction der Analysis zur Seite. Wo sich dem analytischen Verfahren die bestimmten Gesichtspunkte noch nicht gebildet haben, welche direct zu dem hervorbringenden Grunde führen, da begnügt es sich zunächst mit der Analogie. Man geht davon aus, daß ähnliche Erscheinungen einen verwandten Grund haben, um nur erst aus einem unbekannten Gebiet auf ein bekanntes zu kommen, und es gewährt die Analogie eine eigenthümliche Befriedigung, indem sie in einer Gruppe von entsprechenden Erscheinungen den Zug des Aehnlichen wahrnehmen und mitten in dieser Mannigfaltigkeit die Einheit eines gemeinsamen Gesetzes durchscheinen läßt. Auf diese Weise wird die Analogie stillschweigend der Leitfaden unserer sich erweiternden Erkenntniß, und es wird das Entlegenste durch sie erleuchtet, wie z. B. die an geriebenem Glase und Bernstein beobachtete Eigenschaft sich auch wirksam zeigt in den durch die Electrisirmaschine erzeugten Erscheinungen und diese angewandt werden zur Erklärung des Gewitters.[94])

Zu den unvollkommenen Beweisarten gehört auch noch der Beweis, welcher von dem Wahrscheinlichen oder Annehmlichen (εἰκός) oder von äußeren Anzeichen (σημεῖα, τεκμήρια) ausgeht. Das Annehmliche ist bloß subjectiver Natur, und der Beweis, der von demselben ausgeht,

gehört in das rhetorische Gebiet. Die äußeren Anzeichen aber haben einen mehr objectiven Charakter, und es ist von ihnen ein Schluß auf ihre Ursache gestattet; doch bedarf es des combinirenden Scharfsinns, die Zeichen (σημεῖα) zu deuten. In den Thatsachen, die das analytische Verfahren erforscht, erblickt die nachschaffende Synthesis die Signale, nach denen sie sich in ihren Bewegungen zu richten hat. Das bestimmte Kennzeichen (τεκμήριον) macht auf Nothwendigkeit Anspruch, indem es von einer ausschließlichen Wirkung auf die Ursache schließt.[95])

d. Die Beweisart.

Die Beweisart wird durch den jedesmaligen Zweck, der gerade vorliegt, näher bestimmt. Will man die Wahrheit eines Satzes darthun, so kann dies geschehen durch den directen Beweis, welcher apodiktische Gewißheit hat, und gegen denselben läßt sich kein entgegengesetzter Beweis führen. Man kann aber auch die Wahrheit eines Satzes apagogisch beweisen durch die Falschheit des Gegentheils, und auch dieser Beweis hat nothwendige Consequenz. Die Wahl des directen oder des apagogischen Beweises hängt besonders von dem jedesmaligen Bedürfnisse ab. Soll aber die Falschheit eines Satzes nachgewiesen werden, so tritt die Widerlegung ein. Werden endlich bloß die Gründe für und wider einen Satz einander gegenübergestellt, so entsteht der Streit verschiedener Ansichten.

Die Widerlegung (ὁ ἔλεγχος) ist ein Gegenbeweis, der in Bezug auf einen anderen Beweis einen widersprechenden Schlußsatz liefert; er ist gegen das ganze Resultat von dem Beweise des Gegners gerichtet, während der Einwurf (ἡ ἔνστασις) sich gegen den Ober-

oder Untersatz eines Schlusses richtet und hierdurch den Schluß entkräftet.[96]) Man widerlegt den Gegner entweder aus seinen eignen Principien, indem man zeigt, daß seine Behauptungen durch innern Widerspruch sich selbst zerstören, oder man widerlegt ihn aus der Sache selbst, indem die Einsicht in die Unzulänglichkeit des Grundes den Irrthum zu heben im Stande ist. Die Form des widerlegenden Beweises ist besonders der syllogismus cornutus; s. oben. Werden nun bloß Gründe gegen eine Behauptung vorgebracht, ohne daß man von ihrer Falschheit den Gegner überführt, so entsteht der Streit (disputatio), wo die Entscheidung lange schwanken, ja in einzelnen Fällen nie mit Bestimmtheit gegeben werden kann; es können beide Theile Unrecht haben. Vor allem muß man beim Disputiren den Streitpunkt genau bestimmen; sich ferner mit dem Gegner über die Principien vereinigen, von welchen aus der Streit geführt werden soll; dann muß man die Beweise des Gegners prüfen sowol in Hinsicht der Form als auch des Inhalts;[97]) denn jene kann richtig seyn, doch in dem Inhalt der Fehler verborgen liegen, nach dessen Entdeckung der Streit öfter abgethan ist.

3. Allgemeine Regeln für die Beweise.[98])

Jeder Beweis muß sein Ziel erreichen; von richtigen Principien ausgehen; endlich Consequenz haben.

Sein Ziel erreicht der Beweis nicht, wenn der Schlußsatz des Beweises nicht übereinstimmt mit dem zu beweisenden Satze. Dieser Fehler heißt *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, *ἑτεροζήτησις*, mutatio elenchi. Es wird dann überhaupt etwas Anderes bewiesen, als hätte be-

wiesen werden sollen. Eine Veränderung des Ziels, welches der Beweis erreichen will, findet auch dann statt, wenn man entweder zu viel oder zu wenig beweist. Zu viel wird bewiesen, wenn die Vordersätze zu weit sind und auch andere und zwar falsche Sätze sich daraus ebenso gut ableiten lassen. Qui nimium probat, nihil probat. Zu wenig beweist man aber, wenn die Vordersätze zu eng sind und nur ein Theil des zu beweisenden Satzes daraus folgt.

Von richtigen Principien geht der Beweis nicht aus, wenn man solche Beweisgründe voraussetzt, die erst selbst noch bewiesen werden mußten. Dieser Fehler heißt petitio principii. Man darf nichts erbetteln oder erschleichen wollen; die Vordersätze müssen anerkannte Wahrheiten enthalten. Ferner darf der Vordersatz nicht wieder aus dem Schlußsatz bewiesen werden, sonst entsteht der Cirkel im Beweisen (orbis in demonstrando). Ferner darf auch nicht ein Satz als Grund aufgestellt werden, der im Gegentheil nur die Folge ist, wodurch ein ὕςερον πρότερον entsteht.

Gegen die Consequenz des Beweises wird gefehlt, wenn man den Mittelbegriff unrichtig faßt, indem er im Obersatz allgemein und im Untersatz unter einer Beschränkung oder Modification genommen wird. Es kann aber auch der Mittelbegriff ganz fehlen oder zu schwach seyn, dann entsteht der Sprung, die Lücke im Beweisen (saltus, hiatus in demonstrando); läßt sich das Mittelglied leicht hinzu denken, dann ist die Auslassung absichtlich und betrifft bloß den Ausdruck, wie dies bei den rednerischen Beweisen, den Enthymemen u. dgl. m. der Fall ist. Ist aber das Mittelglied schwer zu finden oder ist gar kein Zusammenhang vorhanden, dann ist ein logischer Fehler rücksichtlich der Abfolge begangen.[99])

Beweise, in welchen gegen die Regeln des Schlusses gefehlt worden ist, heißen Fehlschüsse (παραλογισμοί), und Sophismen (ἐριστικοὶ λόγοι), wenn die Absicht zu täuschen darin sichtbar wird. Jene entstehen aus Selbsttäuschung, diese aus dem Vorsatz, Andere zu täuschen.[100])

Der Beweis in seiner syllogistischen Form ist noch nicht ein Letztes für die Erkenntniß; er stützt sich auf nothwendige, allgemeingültige Principien, durch welche das Besondere seine Vermittelung mit dem Allgemeinen erhält und erst hierdurch wird er Organ der Wissenschaft (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός);[101]) doch ist er nicht nothwendig die Form der Wahrheit, in die sich nichts Falsches fassen ließe, da es möglich ist, daß aus unwahren Vordersätzen etwas Wahres folge. Aus wahren Vordersätzen kann unmöglich ein falscher Schlußsatz folgen, wenn überhaupt richtig geschlossen wird; denn sonst gäbe es gar keinen Schluß und keinen sicheren Fortschritt des Erkennens. Ist daher der Schlußsatz falsch, so sind offenbar die Vordersätze falsch und zwar entweder ganz oder theilweise; ist aber der Schlußsatz wahr, so sind die Vordersätze nicht nothwendig wahr, weder theilweise noch ganz. Es kann nemlich die Subsumtion theilweise Beziehungen hervorheben und andere fallen lassen, und somit, indem der Obersatz zu weit und der Untersatz eine theilweise Anwendung des Mittelbegriffs macht, der Schlußsatz wahr ausfallen. Ueberhaupt wird das Falsche der Vordersätze darauf beruhen, daß die einzelnen Termini des Schlusses gegeneinander theils weiter theils enger gefaßt sind. Wird nun aus Falschem Wahres geschlossen, so folgt dieses aus jenem auf zusammenhangslose Weise, nicht ist das Falsche, weil es falsch ist, der Grund der Sache; es trifft der Schlußsatz nur mit der Thatsache zusammen.[102]) In den

Wissenschaften geben die **Hypothesen** anschauliche Belege, wie aus dem Falschen Wahres geschlossen werden kann. Es ist die Hypothese die Weise des sich erst bildenden Begriffs, der das Wesen einer Sache ausdrücken soll. Sind nun die aus einer Hypothese gezogenen Folgen falsch, so muß sie nothwendig selbst falsch seyn; aber aus den falschen Vordersätzen einer Hypothese können Folgerungen gezogen werden, die mit dem Wirklichen übereinstimmen, z. B. wurde das Steigen des Wassers in luftleeren Röhren aus der fuga vacui abgeleitet; oder die Erscheinung der Mondfinsterniß ebenso folgerichtig aus der Hypothese des ptolemäischen Weltsystems abgeleitet, als aus der copernicanischen. In der Hypothese ist die Bestimmung des Wesens erst vorläufig gegeben. Es bleibt aber das Princip des Beweises immer die Bestimmung des Wesens in dem sinnlich concreten Seyn und diese wird gewonnen durch den Begriff, welcher das Ziel des Erkennens und ein Letztes im Wissen ist. Der Begriff faßt das zusammen, was in der Entstehung einer Sache eigenthümlich und nothwendig ist, und verfolgt dies als das sich Gleichbleibende in allen Erscheinungen; hierin liegt seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Indem nun das Eigenthümliche das Allgemeine individualisirt, das Generelle mit dem Specifischen sich verschmilzt, durchdringt sich Allgemeines und Besonderes gegenseitig, worauf jede **Begriffsentwickelung** beruht, welche alles das herausstellt, was im Begriffe enthalten ist; sie ist in ihrem Ursprung und in ihrem Fortgang eine nothwendige Erkenntniß. Für die Begriffsentwickelung bildet die **Begriffserklärung** oder **Begriffsbestimmung**,[103]) die **Definition**, den bestimmten Ausgangspunkt; denn durch diese werden die wesentlichen Elemente des Begriffs hervorgehoben, nem=

lich das nächsthöhere Allgemeine und der artbildende Unterschied (εἰδοποιὸς διαφορά). Mit der Definition steht die Eintheilung in einem inneren Zusammenhang,[104]) denn während durch jene sich eine Art zu einem höheren Geschlechte bildet, geschieht die Eintheilung von einem Allgemeinen aus und zeigt die unter demselben enthaltenen Arten auf, und somit hilft sie das in dem Allgemeinen der Gattung noch Eingewickelte entwickeln und beleuchtet die Begriffe durch ihre Stellung zu einander gegenseitig auf mannigfache Weise.

E. Die Eintheilung und die Definition.

I. Die Eintheilung.[105 a])

Die Eintheilung ist die Bestimmung und Verdeutlichung eines Begriffs in Ansehung seiner untergeordneten Theile und bezieht sich also auf den Umfang desselben; der Begriff wird daher als eine Gattung von Arten aufgefaßt, deren Aufzählung denselben deutlich macht. Da die Arten als Glieder die Sphäre eines Begriffs ausfüllen, so müssen sie sich auch mit Nothwendigkeit aus dem mit Bestimmtheit aufgefaßten Ganzen erzeugen. Bei einer jeden Eintheilung sind drei Punkte ins Auge zu fassen:

1. Der Begriff, dessen Sphäre eingetheilt werden soll (totum dividendum).
2. Das Eintheilungsprincip (principium s. fundamentum dividendi), derjenige Gesichtspunkt, wovon die Eintheilung ausgeht.
3. Die Eintheilungsglieder (membra divisionis), die unterschiedenen Arten.

Das Ganze, was eingetheilt wird, stellt sich dar als von einem Begriffe beherrscht, der erst dadurch zur vollständigen Deutlichkeit gelangt, wenn er bis in die letzten Artunterschiede, die er erzeugt, verfolgt wird. Da, wo die Herrschaft des Begriffs aufhört und das Zufällige des Individuellen sich geltend macht, kann die durch den Begriff bedingte Eintheilung nicht mehr neue Unterschiede machen, wenn sie sich nicht in ein bedeutungsloses Specificiren hineinverlieren will. Der aufgefundene niedrigste Artbegriff, sowie alle Individualvorstellungen sind keiner Eintheilung fähig. Was das Eintheilungsprincip betrifft, so faßt dieses besonders das wesentliche Verhältniß des einzutheilenden Ganzen auf, das sich daher auch auf jeden Theil des Ganzen erstrecken muß. Die verschiedene Modification, unter der sich nach diesem wesentlichen Verhältniß das Ganze darstellt, erzeugt die Eintheilungsglieder, welche als Artbegriffe coordinirt sind und sich einander ausschließen. Da ein und derselbe Begriff aus mehreren Gesichtspunkten betrachtet werden kann, so muß es auch mehrere Eintheilungen desselben geben; doch dürfen die verschiedenen Gesichtspunkte nicht unter einander gemischt werden; denn das Eintheilungsprincip giebt erst die Bestimmungen an und gliedert die Unterschiede, welche zusammengenommen die Sphäre des Begriffs erfüllen. Die Eintheilung muß völlig und stetig, d. h. gleichmäßig subordinirt seyn; alle Eintheilungsglieder müssen in ihrer Gesammtheit dem Ganzen gleich seyn und es darf keine Lücke, kein Sprung vorkommen. Es gelten überhaupt hier alle Regeln des disjunctiven Urtheils, welches gleichfalls das Subject nach seinem Umfang näher bestimmt, s. oben.

Da die Eintheilung das Verschiedene an dem Gleichen unterscheidet, nemlich die verschiedenen Erscheinungs-

formen der Gattung und der Arten, so beruht ihr Gesetz besonders auf dem Gegensatz; dieser ist theils Gleichheit in der Verschiedenheit, theils Verschiedenheit an der Gleichheit; in jenem Sinn gibt er das Eintheilungsprincip, in diesem dagegen die Eintheilungsglieder. Das Eintheilungsprincip bestimmt daher vorzugsweise den gemeinschaftlichen Grundzug, woraus man die Gegensätze sich klar zu machen und festzuhalten sucht.[105 b]) Die Eintheilung selbst heißt, je nachdem sie zwei, drei oder mehrere Glieder hat, dichotomisch, trichotomisch, polytomisch. Es hängt diese Gliederung von der Natur der einzutheilenden Sache ab. Die rein logische durch den contradictorischen Gegensatz bedingte Eintheilung kann nur dichotomisch seyn; doch diese Methode ist, zumal wenn das Ganze mehrere positive Arten enthält, unfruchtbar und unergiebig, da die bloße Negation etwas Unbestimmtes und Vages hat, und zugleich etwas Umständliches und Weitschweifiges.

Von der Eintheilung (divisio) unterscheidet man noch die Zertheilung (partitio); während für jene das disjunctive Urtheil die Form des Ausdrucks ist, ist es für diese das conjunctive Urtheil, welches die einzelnen Prädicatsbegriffe eines Subjects sammelt und zusammenstellt, so daß sie in ihrer Gesammtheit dem Subject schlechthin beigelegt werden, z. B. der Mensch ist (besteht aus) Leib und Seele. Die Partition unterscheidet das Verschiedene, was zu einer Einheit verbunden ist, und stellt daher das Verbundene als Vieles und Eins zugleich dar. Die Theile der Partition bilden erst zusammengenommen den Begriff des Ganzen, und dieser liegt daher nicht in den Theilen, z. B. der Baum ist Wurzel, Stamm, Krone; dagegen liegt in den Theilen der Division der allgemeinere Begriff des Eingetheilten,

z. B. der Begriff Baum zerfällt in Laubholzbäume, Nadelholzbäume. Als leitendes Gesetz der Aufzählung und Anordnung der Theile befolgt die Partition den Plan des Ganzen, wozu die Theile, je nach dem Zweck des Ganzen, auf verschiedene Weise als Mittel zusammenstimmen, sey's als Glieder eines Organismus, als integrirende Theile einer Gestalt u. s. f. Da die Partition den Begriff näher seinem Inhalte nach bestimmt, so bildet sie einen Uebergang zur Begriffserklärung oder Definition.

II. Die Definition.[106])

Soll ein Begriff definirt werden, so muß er schon nach außen und innen die nöthige Bestimmtheit und Deutlichkeit im Bewußtseyn gewonnen haben, was nur durch eine Reihe von Urtheilen erreicht werden kann. Das Definiren stellt in sich auch ein Urtheilen dar, doch in einer reicheren, inhaltsvolleren Weise; denn während das bloße Urtheil aus dem sich im Bewußtseyn reflectirenden Wesen des Subjects ein Prädicat zu- oder abspricht und eben hierdurch die Ableitung des Prädicats in die freie Bewegung des Denkens übergeht, hat sich beim Definiren der Gegenstand, welcher definirt werden soll, schon als Begriff im Denken so gestaltet, daß das Allgemeine durch das Eigenthümliche, das Generelle der Sache durch ihr Specifisches bestimmt und gleichsam belebt und befruchtet ist; es schließt sich daher das Definiren erst nach einer Reihe von Urtheilen als eigenthümlicher Denkact ab. Um nun einem Begriffe erst die nöthige Bestimmtheit und Deutlichkeit nach außen und innen zu geben, dazu sind die vorläufigen Erklärungen förderlich; zu diesen gehört:

1. Die Erörterung (locatio), welche zuvörderst die Stelle bestimmt, welche ein Begriff in der Sphäre der Begriffe einnimmt; die vorläufige Angabe des Gattungsbegriffs genügt oft; es kann hier aber auch noch hinzukommen das Bestreben, den Begriff nach außen hin in seinem Verhältniß zu anderen klar zu machen, um ihn namentlich aus der Masse derer, mit welchen er verwechselt werden könnte, hervorzuheben. Dadurch wird die nöthige Unterscheidung (distinctio) befördert; dieser logischen Operation des Unterscheidens von Gegenständen, die leicht in einander übergehen, entspricht für die Sprache die Unterscheidung sinnverwandter Wörter. Qui bene distinguit, bene docet.

2. Die Auseinandersetzung (expositio) des Begriffs bezieht sich besonders auf seinen Inhalt, zu dessen Erläuterung die Bestandtheile eines Begriffs so vollständig als möglich einzeln betrachtet werden, wobei auch die abgeleiteten Merkmale nicht ausgeschlossen sind, um desto bestimmter die wesentlichen, ursprünglichen zu finden. Die Exposition ist immer analytischer Natur. Nahe mit ihr verwandt ist

3. Die Beschreibung (descriptio), welche durch Aufzählung der Eigenschaften und der unterscheidenden Merkmale das Bild von einem Gegenstand vor dem Bewußtseyn entstehen läßt, und daher eine lebendige Anschauung von demselben hervorzurufen sucht. Sie bezieht sich vorzugsweise auf individuelle Gegenstände; wenigstens können diese nie anders als durch Beschreibung klar gemacht werden. [107])

Alle diese Aufklärungen, welche über einen Begriff gegeben werden, sind förderlich, um auf die eigentliche Definition vorzubereiten, wodurch der Begriff in seiner vollen Individualität und Bestimmtheit gefaßt werden

soll. Man unterscheidet zunächst Nominal- und Realdefinitionen.

Die Nominaldefinition giebt eine Erklärung des Ausdrucks, der den Gegenstand bezeichnet; dies Verfahren müßte auch den Inhalt des bezeichneten Begriffs genau angeben, wenn das Wort als die äußere Form dem Inhalt genau entsprechend wäre; doch die Worte sind aus bedeutungsvollen Zeichen zu bloß äußeren Zeichen unserer Vorstellungen und Begriffe geworden, daher mit der Erklärung des Wortes noch nicht die demselben entsprechende Sache gegeben ist. Die Nominaldefinition will zunächst nur, daß bei einem Worte ein bestimmter Gegenstand und kein anderer verstanden werde. Fruchtbringend zeigt sich die Nominaldefinition vorzüglich dann, wenn die Erklärung der Bedeutung eines Wortes zugleich ein helleres Licht wirft auf die dadurch bezeichnete Sache, wie dies namentlich bei den Wörtern für die einzelnen Geistesthätigkeiten geschehen kann, wovon oben in der psychologischen Entwickelung mehrere Beispiele vorgekommen sind.

Die Realdefinition oder Sacherklärung giebt den Inhalt eines Begriffs genau und vollständig an, und es läßt sich hier ein doppelter Weg unterscheiden, der dem doppelten Wege der Begründung entspricht; es kann nemlich der Begriff aus der Erfahrung des Einzelnen oder aus dem Allgemeinen bestimmt werden, und demnach erhält man eine analytische oder eine synthetische Definition. Für jene liefert vorzüglich die Erörterung und Exposition das nöthige Material. Man muß zunächst die Abstufung zwischen Gattungen und Arten unterscheiden[108]) und berücksichtigen, ob wesentliche Bestimmungen mehreren Gegenständen eigen sind und somit nicht bloß für einen besondern Gegenstand Geltung

haben, sondern auch andern zukommen können, die von derselben Gattung sind. Von solchen Bestimmungen, die einzeln allgemeiner sind, als der zu definirende Gegenstand, muß man so viele zusammenstellen, bis dieselben vollständig dem Gegenstand entsprechen und den Begriff decken; dann ist in ihnen nothwendig das Wesen des Gegenstandes enthalten. Z. B. Quadrat ist eine vierseitige Figur, welche gleichseitig und rechtwinklig ist; jede von diesen Bestimmungen ist für sich allein weiter, als das zu Definirende: Figur, vierseitig, gleichseitig, rechtwinklig. Man kann aber auch, um z. B. den Begriff einer Tugend zu definiren, ausgehen von einzelnen Personen, die sich in dieser Tugend auszeichneten, und darauf achten, was diese als solche gemeinsam haben. Aristoteles gebraucht folgendes Beispiel: wenn wir suchen, was Hochherzigkeit (μεγαλοψυχία) ist, so müssen wir einige, die wir als Hochherzige kennen, betrachten, und fragen, was sie alle als solche gemeinsam haben; z. B. wenn Alcibiades hochherzig ist oder Achilles und Ajax, was haben alle gemeinsam? Kränkung nicht zu ertragen; denn der eine erhob Krieg, der andere zürnte, der dritte tödtete sich selbst. Dann betrachten wir wieder andere, z. B. Lysander und Sokrates. Wenn nun diese darin übereinstimmen, im Glück und Unglück gleichmüthig zu seyn, so nehmen wir diese beiden Begriffe und sehen, was der Gleichmuth in den Wechselfällen des Glücks und die Nicht-Ertragung von Beleidigungen gemeinsam haben. Ist ihnen nichts gemeinsam, so werden es zwei Arten der Hochherzigkeit seyn.[109]) Hieraus geht hervor, daß die Definition bezeichnen muß das höhere Allgemeine, den Gattungsbegriff (genus proximum) und den artbildenden Unterschied (differentia specifica). Die Gattung ist die gemeinschaftliche Grundlage, welche in allen Arten wiederscheint und von der

einen den Einblick in die andere eröffnet, die specifische Verschiedenheit dient aber erst zur genaueren Abgränzung (ὁρισμός) des Begriffs; die Unbestimmtheit der Gattung wird in genauere Grenzen eingeschlossen. Umfang und Inhalt, Allgemeines und Besonderes durchdringen sich gegenseitig. Was aus dem Allgemeinen folgt, wird durch die specifische Differenz im Besonderen bestimmt, und in dieser lebendigen Wechselwirkung erhalten die Eigenschaften der Sache ihre Bestimmung. [110]) Da nun die in der Definition aufgestellten Merkmale den Begriff vollständig in seine Grenzen einschließen, ihn decken müssen, so darf sie weder zu weit, noch zu eng seyn; jenes ist der Fall, wenn sie zu wenig Merkmale, dieses, wenn sie zu viele Merkmale aufstellt. Wird nun auf dem Wege der Erfahrung der Begriff bestimmt, so bilden sich durch Vergleichung Arten und Geschlechter und die Begriffe derselben. Es wird aber der Begriff einer Sache erst dann wahrhaft erfaßt, wenn er aus dem hervorbringenden Grunde seine nähere Bestimmung erhält, und die Definition erreicht somit ihren Zweck, wenn sie synthetisch oder genetisch ist; erst der hervorbringende Grund offenbart das Wesen der Sache. Aristoteles führt folgendes Beispiel an: Was ist eine Mondfinsterniß? Beraubung des Mondlichtes durch den Zwischentritt der Erde. Woher ist die Mondfinsterniß? weil das Licht ausbleibt, indem die zwischentretende Erde es absperrt. Daher nennt man diejenige Definition eine unvollkommene, [111]) welche bloß die Form eines Schlußsatzes hat, denn in diesem liegt der begründende Mittelbegriff noch verborgen; es wird die bloße Thatsache ausgesprochen, aber der erzeugende Grund, das allgemeine Gesetz, welches in der Form des Schließens Mittelbegriff ist, wird verschwiegen. Es müssen also zugleich mit der Definition,

wenn sie eine genetische ist, die Gründe gegeben seyn, so daß diese sich durch die Entfaltung des Begriffs von selbst ergeben und nicht von außen brauchen herbeigeholt zu werden; sie liegen implicite in der Definition und lassen in der Entwickelung das Besondere aus sich entstehen, was sie schöpferisch auf genetische Weise wieder erzeugen, so daß Grund und Thatsache zugleich hervorspringen. So stellt z. B. die allgemeine Grammatik den Begriff der einzelnen Redetheile fest und entwickelt daraus die Arten derselben, während die empirische Betrachtungsweise dieselben nach äußerlichen Merkmalen bloß aufzählt; so hat ferner Lessing in seiner Abhandlung über das Epigramm die verschiedenartigen Erscheinungen desselben aus der Definition abgeleitet und genetisch entwickelt, nachdem er die Definition selbst auf analytischem Wege gewonnen hat. Auf diese Abhandlung kann daher vorzugsweise verwiesen werden, um zugleich sowol die Schärfe und Klarheit, als auch die Ergiebigkeit des Begriffs anschaulich zu machen.[112]) So müssen nun endlich auch aus der Bedeutung und dem Zweck der Definition, welcher eben ihr Begriff ist, sich ihre allgemeinen Eigenschaften von selbst ergeben.

1. Die Definition muß die wesentlichen, ursprünglichen (constitutiven) Merkmale des Begriffs enthalten, und somit sind alle außerwesentliche, zufällige und abgeleitete Merkmale ausgeschlossen; die wesentlichen Merkmale gliedern sich in dem genus proximum und in der differentia specifica in klarer Absonderung von einander; denn das genus proximum giebt den gemeinsamen Ursprung, die gemeinsame Bestimmung der Arten an und zieht sich als ihre Grundlage durch alle diese hindurch, hält das Wesen und die Einheit fest, innerhalb welcher sich die Mannigfaltigkeit entwickelt; es ist das dem Gedanken

und der Entstehung nach Frühere, und was sich innerhalb der Gattung besondert, wird von ihr als dem höheren Begriff beherrscht; hieraus gestaltet sich die Einheit im Gegensatz, welche daher nicht eine todte und abstracte, sondern eine lebendige und concrete ist.[113]) Darin nun, daß die Gattung und der artbildende Unterschied in ihrem inneren Zusammenhang bestimmt festgestellt wird, liegt das Präcise der Definition, und hiermit ist zugleich gegeben ihre Kürze, so daß man eine größere Anzahl von Ausdrücken vermeidet, als zum Verständniß erforderlich ist.

2. Sie muß den eigenthümlichen Inhalt des Begriffs bestimmt angeben und vollständig erschöpfen; dies kann nicht durch negative Urtheile geschehen; denn durch das bloße Aufzeigen dessen, was ein Begriff nicht ist, erhalten wir keine Bestimmung von dem, was wirklich zum Inhalt desselben gehört; aus bloßen Negationen entsteht kein Begriff. Das genus proximum muß wenigstens die positive Grundlage enthalten, und dann können negative Bestimmungen angewandt werden, wenn die affirmativen, welche eigentlich die Definition bilden, durch jene eine genauere Bestimmtheit bekommen. Eben sowenig darf eine Definition Disjunctionen enthalten, weil sie hierdurch sich der Eintheilung gleich stellen würde. In dieser bezeichneten Eigenschaft liegt nun besonders die Bestimmtheit der Definition.

3. Die Definition muß so beschaffen seyn, daß jeder Ausdruck in ihr an sich verständlich ist; hierauf beruht ihre Klarheit. Für die wissenschaftliche Begründung müssen bildliche und uneigentliche Ausdrücke vermieden werden.

4. Da die Definition aus dem Früheren und an sich Erkennbaren geschöpft werden muß, so darf das eine

Glied eines Gegensatzes nicht aus dem anderen bestimmt werden, z. B. das Böse durch das Gute; denn das Entgegengesetzte ist von Natur zugleich, und das eine ist nicht erkennbarer, als das andere; beides entspringt zugleich aus Einem höheren Allgemeinen, dessen größte Unterschiede sie aussprechen.[114]) Daher darf überhaupt nicht das Coordinirte durch das Coordinirte definirt werden, z. B. Ungerades ist das um eine Einheit Größere als Gerades; denn was aus demselben Geschlecht durch Eintheilung coordinirt ist, das ist der Natur nach zugleich; aber das Ungerade und Gerade ist einander nebengeordnet; denn beides sind Unterschiede der Zahl im Allgemeinen. Endlich darf auch nicht eben das, was definirt werden soll, zum Definiren verwendet werden; dies geschieht, wenn das zu Erklärende sich in die Erklärung einschleicht, woraus der Cirkel (orbis in definiendo) oder die Diallele (δι' ἀλλήλων) entsteht.[115]) Von der Vermeidung der bezeichneten Fehler ist die Vollständigkeit der Definition abhängig.

Um nun eine präcise, bestimmte, klare, vollständige Definition zu geben, dazu gehört eine gediegene Urtheilsbewegung; der Gegenstand selbst muß im Geiste vielfach durchdacht und verarbeitet, das Besondere und Allgemeine in lebendige Wechselbeziehung gebracht seyn. Der noch unentwickelten, ungebildeten, wie auch der beschränkten Urtheilskraft begegnet es leicht, an die Stelle der Definition wieder das Definitum zu setzen, sey es mit veränderten oder mit den nämlichen Worten. Um die Richtigkeit der Definition zu prüfen, kann man die einfache Umkehrung und Contraposition benutzen; denn da jede richtige Definition ihren Gegenstand decken muß, mithin Subjects- und Prädicatsbegriffe Wechselbegriffe sind, so muß einfache Umkehrung statt finden können.

läßt sich daher Subject und Prädicat nicht umkehren, so ist der Prädicatsbegriff größer als der Subjectsbegriff, und die Definition ist zu weit; findet dagegen nicht einfache Contraposition statt, dann ist der Subjectsbegriff größer als der Prädicatsbegriff, und die Definition ist zu eng.

Endlich muß auch noch aus dem Wesen der Definition eine nähere Bestimmung dafür sich ergeben, welche Gegenstände definirt werden können. Für's erste lassen sich individuelle Gegenstände nicht definiren, weil sie als solche Einzeldinge dem Zufall unterworfen sind und sich der Herrschaft des Begriffs entziehen; sie können nur nach ihren äußeren Merkmalen beschrieben werden. Ueberhaupt ist auf dem empirischen Gebiet so lange keine Definition möglich, als sich noch nicht der Begriff oder das Gesetz herausgestellt hat, wodurch die verschiedenartigen Erscheinungen ihre Erklärung und Begründung erhalten und hierdurch zur Einheit verknüpft werden. In diesem Fall kann nur an die Stelle der Definition die Hypothese treten. Andererseits können aber auch die Begriffe, als die geistigen, immateriellen Einheiten, welche die ursprünglichen Wesenheiten und gestaltenden Principien sind, nicht definirt werden; sie haben als solche nichts Allgemeines über sich, sondern sind selbst das Allgemeine; sie haben daher auch nicht die Ursache ihrer Einheit in einem Anderen, sondern sind Ursache ihrer selbst, Seyn und Wesenheit steht bei ihnen in nothwendigem Zusammenhang, und als durch sich selbst gewiß müssen sie erfaßt und aufgenommen werden.[116]) Es bleibt daher für die Definition nur das concrete Seyn übrig, in welchem jene Begriffe als die erzeugenden Gründe, als die schöpferischen Principien sich wirksam zeigen, also das Gebiet der natürlichen und geistigen

Welt, wo das Besondere und Allgemeine sich gegenseitig durchdringt und lebensvolle Gestalten hervorruft.

Wie der Beweis zurückführt auf die ersten, unmittelbaren Ursprünge, aus denen etwas bewiesen wird, ebenso die Definition auf die wesentlichen, ursprünglichen Merkmale, und es erreicht die Begriffsbestimmung erst dann ihren Zweck, wenn sie zugleich den hervorbringenden Grund enthält, der das Wesen der Sache offenbart. In dem Begriff beruhigt sich die rastlose Bewegung des Geistes, insofern derselbe das Ursprüngliche, Principielle, Unbedingte hervorhebt, worin das Bedingte, die Endlichkeit der Erscheinungswelt, Halt und Bedeutung gewinnt.[117]) Da nun die besonderen Wissenschaften sich auf Definition und Beweis stützen, so setzen sie bestimmte Principien voraus und weisen in diesen Voraussetzungen hin auf einen gemeinsamen Ursprung, auf eine Wissenschaft, die über ihnen liegt, auf die Metaphysik, welche von Aristoteles[118]) πρώτη φιλοσοφία genannt wird, die das Unbedingte, die letzten und höchsten Ursachen betrachtet.

Wir haben oben die Freiheit als das Wesen und die Bestimmung des Geistes kennen gelernt; seine Freiheit offenbarte sich darin, daß er in allem, was er erkennt und thut, bei sich ist; zu diesem Beisichseyn gelangt der Geist im Denken, durch welches der Gegensatz zwischen seiner eigenen Thätigkeit und dem Gegenständlichen, zwischen der Subjectivität und Objectivität überwunden wird. Diese Einheit des Subjectiven und Objectiven stellt sich zunächst als eine nur formelle dar, insofern sie erst vermittelt ist durch die Welt der Vorstellungen, über welche der Geist als sein Eigenthum gebietet und dieselben in Namen und Worten als die kürzesten Bezeichnungen in seinem Inneren aufbewahrt, so daß das Ge-

genständliche eine ganz ideelle Existenz gewonnen hat. Der weitere Fortschritt bestand nun darin, daß das Denken zunächst als Verstandesthätigkeit das Mannigfaltige in der Welt der Vorstellungen mit einander vergleicht und das Gemeinsame an ihnen zusammenfaßt, wodurch sich das Vereinzelte zur Allgemeinheit des Begriffs gestaltet, und sich die Abstufungen von Arten und Gattungen bilden, wodurch Zusammenhang und Ordnung in die Welt der Vorstellungen kommt. In diesen gegenseitigen Abstufungen treten aus dem Begriff die einzelnen Seiten, Momente (termini) desselben hervor, Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. Im Urtheilen wird der Begriff lebendig, indem das Besondere auf das Einzelne, das Allgemeine auf das Besondere bezogen wird. Im Schlusse offenbart sich noch bestimmter die Gemeinschaft und der Verkehr der Begriffe unter sich, indem für die einzelnen termini eine zunächst formale Vermittelung gewonnen wird durch den Mittelbegriff, welcher sich im Beweise inhaltsvoller zu dem hervorbringenden Grunde gestaltet, der das Wesen der Sache offenbart. Die Bestimmung des Wesens wird das Princip des Beweises, und diese wird gewonnen durch den Begriff, welcher das Allgemeine und Eigenthümliche zusammenfaßt zu einer inhaltsvollen, concreten Einheit, wodurch er fähig wird vorzudringen in das Besondere, das Werden und Wesen der Sache geistig wieder zu erzeugen, genetisch zu entwickeln. Die Nachbildung der Sache von ihrem Begriffe aus durchdringt alle Formen der Erscheinungen so, daß beide, Begriff und Erscheinung, sich einander bejahen und bezeugen. Dies ist die Sphäre des inhaltsvollen Denkens, worin Leben und Bewegung herrscht; hier gilt nicht mehr der Satz: „Grau,

Freund, ist alle Theorie;" hier rauscht es von Leben und Werdelust;

"Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid."

Die rastlose Bewegung des Geistes beruhigt sich zwar durch die Gewinnung des Begriffs, dieser aber durchdrungen von der inneren Gewalt des inneren Lebens des Denkens eilt fort zur Bewegung und strebt in beständig erneuerten Gestaltungen die Erscheinungen der Welt immer tiefer zu durchdringen und die Macht seines Gesetzes in den vielgestaltigen Erscheinungen durchzuführen, und offenbart darin seine Lebendigkeit, daß er das Besondere nicht in starrer Einzelheit bestehen läßt, sondern als die Entfaltung seiner eigenen Allgemeinheit darstellt und hierdurch in das ideelle Element erhebt; somit entsteht der erscheinenden Welt gegenüber ein neues Reich, die Wahrheit des Wirklichen, welche das ideelle Abbild der realen Welt ist. Auf diesem Standpunkt ist das Denken nicht mehr die bloß formelle Einheit des Subjectiven und Objectiven, sondern es hat sich zur wahrhaften und wirklichen Einheit dieses Gegensatzes entfaltet: der wahrhaft Denkende ist zugleich bei sich, aber auch in dem Innersten, in dem Wesen der Sache, aus welchem er dieselbe genetisch wieder erzeugt, geistig schöpferisch wieder entstehen läßt. Auf diese Weise treibt die Logik, insofern sie der Ausdruck der sich entwickelnden Verstandesthätigkeit ist, fort zu der reicheren, inhaltsvolleren Thätigkeit der Vernunft, oder vielmehr die Vernunft selbst, welche als die vollendetste Thätigkeit alle Momente des Geistes durchdringt, tritt, bereichert von den übrigen geistigen Thätigkeiten, selbstständig und

selbstthätig hervor und macht sich zum Organ für die Erkenntniß der Principien, so daß diese als sich durch sich selbst begründende erkannt, als die Formen und Gesetze des Geistes selbst entwickelt werden, worin die ideellen Principien, die Axiome und Postulate der positiven Wissenschaften, ihre Begründung und Bewährung erhalten.

Drittes Capitel.

Das Denken der Vernunft.

A. Verstand und Vernunft in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander.

Die Verstandesthätigkeit, indem sie sich offenbart im Reflectiren und Abstrahiren und sich dabei auf die durch die Anschauung gewonnenen Vorstellungen bezieht, ist angewiesen auf die Erfahrungswelt. Es hat der Verstand zu seinem Object den gesammten Stoff der Wirklichkeit, in der er das Mannigfaltige von allgemeinen Gesichtspunkten aus ordnet, um den reichen Stoff der Wirklichkeit übersehen und beherrschen zu können. Kant spricht den bedeutsamen Satz aus: „die Erfahrung ohne Verstand ist blind, aber auch der Verstand ohne Erfahrung ist leer.“ Während in der Anschauung die Gegenstände in ihrer Vereinzelung und Selbstständigkeit ruhig neben einander bestehen, und ebenso auch in der Vorstellung, den Anschauungen entsprechend, alles neben einander seinen Platz findet und in der ein=

fachen Beziehung auf sich bleibt, wird dagegen durch die Verstandesthätigkeit das Eine auf das Andere bezogen, und die Abhängigkeit und Bedingtheit des Einen durch das Andere gesetzt. Hiermit ist die Selbstständigkeit, welche die Dinge sowol in der Anschauung als auch in der Vorstellung haben, aufgehoben und wir sind versetzt auf das Gebiet der Endlichkeit, wo das Eine seine Grenze an dem Anderen hat und zu dem Anderen in Beziehung steht nach Art und Gattung, nach Wirkung und Ursache, nach Mittel und Zweck u. s. f. Alle diese Beziehungen faßt der Verstand scharf auf, unterscheidet und sondert sie von einander und sucht hierdurch eine Vermittelung zur näheren Erkenntniß der Erscheinungswelt zu gewinnen. Wie nun der Verstand die Gegenstände auf einander bezieht, ebenso unterscheidet er an dem concreten Einzeldinge selbst die verschiedenen Seiten und löst das Einfache des individuellen Seyns in seine Bestandtheile auf in Wesen und Erscheinung, Inhalt und Form, Leib und Seele u. s. f.; er trennt die entgegengesetzten Seiten, welches jedes concrete, individuelle Seyn an sich hat; er ist ein guter Anatom, der die Theile genau auseinanderzulegen weiß, doch die das Entgegengesetzte beherrschende Einheit, das Leben, die Seele nicht zu fassen vermag. Hier gilt es:

„Hat die Theile wol in der Hand,
Fehlet leider nur das geistige Band.“

Der Verstand ist recht eigentlich der Vater der Prosa; denn die Poesie trennt das Allgemeine nicht von seiner lebendigen Existenz; das äußerlich Lebendige bleibt dem tieferen Sinn todt, wenn nichts Inneres und in sich selbst Bedeutungsreiches als die eigentliche Seele hindurchscheint; das Aussprechen der Bedeutung des Allgemeinen, das in dem Besondern waltet, ist ein Schaffen

aus sich selbst, ein ποιεῖν, ist poetisch. Die Poesie stellt alles belebt, erscheinend und beseelt dar, spricht das innere Leben des Gemüths in individueller Bestimmtheit aus und verknüpft die Gedanken zu einem anschaulichen Ganzen, das von Einer Idee durchdrungen ist. Dagegen ist die Prosa die Sprache der Reflexion, welche das Besondere, Individuelle und Concrete zusammenfaßt zu allgemeinen Begriffen; hier kommt es auf die Richtigkeit an, auf deutliche Bestimmtheit und klare Verständlichkeit, ohne noch, wie es das Bedürfniß der Poesie ist, eine in sinnreichen Bildern lebendige Anschauung von dem verstandenen Object zu geben. Die Prosa verlassend die ideelle Höhe der Phantasie betritt den Boden der Erfahrung (ὁ πεζὸς λόγος), geht ein in die mannigfaltigen Beziehungen und Verhältnisse der Welt, nähert sich dem Leben und erfüllt vorgesetzte Zwecke, um entweder Begebenheiten und Ereignisse nach Ermittelung des Factischen zu überliefern oder um zu belehren. Der Verstand ist ferner ein Realist; das Erkennen ist auf die Erscheinung beschränkt und vermag das Ansich nicht zu fassen, weil es in der Erfahrung nicht gegeben ist; somit bleibt denn der Verstand auf das Endliche beschränkt. Er verfolgt an den einzelnen Dingen von ähnlicher Art den allgemeinen Zug, wodurch diese sich gleichen und verbindet somit das Einzelne und Besondere mit einem Allgemeinen und Höheren; er erkennt das allgemeine Gesetz der Unterordnung aller Einzelnen unter ein höheres Ganzes, er folgt jenem von unten nach oben gehenden Zuge, welcher die Wesen nach dem Ursprung ihres Seyns hinführt; er geht über von Endlichem zum Unendlichen, von Bedingtem zum Unbedingten, von Zufälligem zum Nothwendigen. Er erhebt sich zum Verstehen der Gesetze, nach welchen die Sichtbarkeit gestaltet ist und regiert

wird; diese hat er abstrahirt aus der Erfahrungswelt, doch ihre innere Nothwendigkeit, das ihnen inwohnende innere Princip, sowie auch die in den Gesetzen der Welt sich offenbarende Natur Gottes, bleibt ihm verborgen. So sind z. B. gefunden und festgestellt die bedeutsamen Gesetze des Falls und der Bewegung der Himmelskörper, daß dort sich Zeit und Raum verhält, wie Wurzel und Quadrat, und hier wie Quadrat und Cubus zu einander. Warum aber Zeit und Raum auf solche Weise gegen einander bestimmt sind, daß jene gegen diesen um eine Potenz tiefer steht, das vermag der Verstand nicht zu fassen, und die innere Nothwendigkeit an und aus den Begriffen von Zeit und Raum nachzuweisen. Er erkennt ferner das Gesetz der Polarität in der Electricität und im Magnetismus, daß sich nemlich das Gleichnamige abstößt und das Ungleichnamige anzieht; wie aber das gleichnamige Einfache sich in die entgegengesetzten Momente unterscheidet und als Positives und Negatives hervortritt, bleibt ihm eben solch Geheimniß, als wie die Einheit der Schwere sich in die entgegengesetzten Momente von Raum und Zeit sondert; daß auch im Chemismus sich das Einfache sondert in seine Gegensätze von Sauerstoff und Wasserstoff, daß die Polarität oder der Gegensatz sich als das Princip alles Daseyns und Lebens darstellt und allem Seyn als Werden, allem Leben angehört, kurz daß das Entgegengesetzte eine Einheit ist, das bleibt dem Verstande unzugänglich.[119]) Für ihn ist die einfache Electricität die Kraft, welche das Gesetz hat, positiv und negativ zu seyn; ebenso ist bei der Bewegung des Falls die Schwere die einfache Kraft, welche das Gesetz hat, daß sich Zeit und Raum wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Somit erkennt der Verstand die Gesetze, aber nicht das Ansich, das Wesen

der Kraft; er giebt die Gesetze, aber die innere Nothwendigkeit, die Natur der Sache, welche den Unterschied und den Gegensatz an sich selbst hat, erfaßt er nicht. Er geht über von einem Gliede des Gegensatzes zum anderen, aber die das Entgegengesetzte beherrschende Einheit, das Ansich, das wahrhaft Unendliche, das im Gegensatz sich selbst gleich bleibt, sich auf sich selbst bezieht und erhält, das ist für ihn das Unerforschliche. Faust ergiebt sich verzweifelnd deshalb der Magie:

„Daß ich erkenne was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
Und thu' nicht mehr in Worten kramen.“[120])

Bleibt man nun innerhalb des Endlichen und Bedingten stehen, so frägt man, dem inneren Triebe des Geistes nach dem Unbedingten gemäß, immer fort, ohne je auf ein Letztes zu kommen: man steigt empor von Welten zu Welten, erhebt sich zu immer neuen Welten, verliert sich ins quantitativ Unendliche, aber kommt über das Ende nicht hinaus; es ist ein Fliehen ohne Suchen und Finden. „Im Raum, Freund, triffst du das Höchste nicht an!“ Der Astronom Lalande sagt: ich habe den ganzen Himmel durchsucht und Gott nicht gefunden.[121]) Der Verstand ist diese Flucht aus dem Endlichen, welche als solche ein Verhältniß zum Feindlichen behält; es ist eine Freiheit, die noch die Fesseln an sich trägt. Das Ende will nicht aufhören und der Verstand steht in dieser Trauer der Endlichkeit:

„Ich häufe ungeheure Zahlen
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh

Mit Schwindel wieder nach Dir seh;
Ist alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu Tausendmal,
Noch nicht ein Theil von Dir.“ 122) Ich zieh sie ab und du liegst ganz vor mir
(Haller's Beschreibung der Unendlichkeit Gottes.)

Wird nun das Unendliche, das Unbedingte auf die Welt der Erscheinungen angewandt, so ergeben sich unauflösliche Widersprüche und es verwickelt sich der Verstand in den schroffsten Gegensätzen, in den sogenannten Antinomien, in welchen sowol die Thesis als auch die Antithesis bewiesen wird und somit der Widerspruch in seiner ganzen Härte bestehen bleibt.

I. Die Antinomie über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, der Zeit und dem Raume nach.

1. Die Antinomie in Ansehung der Zeit.

Thesis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit.

Antithesis. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und ist der Zeit nach unendlich.

2. Die Antinomie in Ansehung des Raumes.

Thesis. Die Welt ist dem Raume nach begrenzt.

Antithesis. Die Welt ist dem Raume nach unbegrenzt.

II. Die Antinomie über die Einfachheit oder das Zusammengesetztseyn der Substanzen.

Thesis. Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen.

Antithesis. Kein zusammengesetztes Ding besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in demselben.

III. Die Antinomie über den Gegensatz der Causalität nach Naturgesetzen und der Freiheit.

Thesis. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige in den Erscheinungen der Welt, es giebt auch eine Causalität aus Freiheit.

Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.[123])

Die Natur als Ausdehnung in Raum und Zeit ist das unendlich Außereinander. Das Symbol der wahrhaften Unendlichkeit ist nicht die geradlinigte Bewegung, welches ein sich Fliehen des Punktes ist, sondern die Kreisbewegung, welche die Rückkehr in sich selbst ist, wo Anfang und Ende zusammenfällt.[124]) Das wahrhaft Unendliche ist das sich im Gegensatze Erhaltende und Behauptende, das, indem es sich auf sein Anderes bezieht, zugleich in sich selbst zurückkehrt. In Allem ist das wahrhaft Unendliche präsent, was seine Wahrheit ist, sein Begriff, und die niederen Analogien desselben stellen sich dar in der Electricität, im Magnetismus, im Chemismus, im Leben, das im Ernährungsprocesse sich fortwährend auf sein Anderes, auf Luft, Nahrungsmittel bezieht, sich derselben bemächtigt und somit in dieser Beziehung auf sein Anderes sich selbst erhält. Das wahrhaft Unendliche ist es, wobei dem Geist erst sein Licht aufgeht; der selbstbewußte Geist stellt in seiner Beziehung auf sein Anderes das Beisichseyn, das wahrhafte Ueberwiegen des Ideellen über das Sinnliche dar und alle allgemeinen Bestimmungen der Natur sind nur Formen dieses unendlichen Verhältnisses; hier also liegt die Quelle der Freiheit des Geistes im Erkennen und Handeln. Es erzeugt sich in seinem Innern das schöpferische Allgemeine, welches lebendig aus sich das Besondere und Einzelne geistig wiedererzeugt, jene höhere Vernunft-Idee, welche nicht ein Todtes und Abstractes ist, sondern ein in sich Lebendiges, das die Fülle der Besonderung und Individualität in sich enthält. Auf dieser schöpferischen Idee beruht alles Geniale in den mannigfaltigen Sphären des Lebens: der Dichter, der Künstler, der Naturforscher, der Staatsmann, der Philo-

soph ~~wissen~~ eröffnen im Dienst der Idee neue Bahnen und erheben Kunst und Wissenschaft auf einen höheren Standpunkt. Der Verstand tritt in den Dienst der Vernunft und beide in ihrem Zusammenwirken werden das Organ der Wahrheit. Die Vernunft bedarf des Verstandes, um die in der lebendigen Einheit des Gedankens gefaßte Wahrheit ~~und~~ in ihre Unterschiede auseinanderzulegen, und der Verstand bedarf der Vernunft, um die verschiedenen besonderen Seiten der Wahrheit nicht in ihrer Vereinzelung zu fixiren, sondern als Glieder eines Ganzen zu erfassen, welches Verhältniß oben schon in der Darstellung von dem inneren Zusammenhang des Analytischen und Synthetischen näher nachgewiesen ist. Aus dieser gegenseitigen Durchdringung von Verstand und Vernunft ergiebt sich die sinnige, denkende Betrachtung, welche zu den Gegenständen herantritt, um das wahrhaft Allgemeine, das Gesetz, das Vernünftige, also das dem eigenen Geiste Verwandte aufzusuchen. Insofern nun die Vernunft die Gesetze in den Gegenständen auffindet, erfährt sie dieselbe, und die Erfahrung ist die erste Form der denkenden Betrachtung; sie gewinnt die Gesetze durch Abstraction, welche, wenn sie sich durch die eigene Thätigkeit des Geistes noch nicht bis zu einem bestimmten Resultat gestaltet, im Experimente durch die Dinge selbst vollzogen wird; durch das Experiment sollen die Bedingungen des Gesetzes hervorgebracht und dieses selbst bestätigt werden; das Gesetz aber wird im Voraus geahnet und die Vernunft ist die beobachtende, insofern sie etwas vermuthet, ahnet. Ist nun das Allgemeine, das Gesetz, das prius, das *πρότερον τῇ φύσει*, und das Einzelne das posterius, so haben wir zunächst den gemein verständlicheren Weg a posteriori ad prius. Die Erkenntniß bleibt so lange auf dem Wege von Au-

ßen nach Innen, bis der hervorbringende Grund gefunden ist. Insofern dieser aber schon in dem vorauseilenden Gedanken gegeben war, so ist der Weg schon gleich Anfangs in der That einer von Innen nach Außen, (a priori ad posterius), von dem geahnten Gesetz zu dessen Bestätigung im Einzelnen durch das Experiment. Die Vernunft ist also nicht bloß Gesetze wahrnehmend (theoretisch), sondern vielmehr Gesetze gebend, also postulirende, praktische Vernunft, welche es nicht mit solchem zu thun hat, was ist, sondern was realisirt werden soll. Während die theoretische Vernunft nach Gründen sucht, bestimmt die praktische Vernunft Zwecke, während jene von Axiomen ausgeht, macht diese Postulate geltend[125]). Die theoretische Vernunft verwandelt das Vorgefundene in ein Gedachtes, die praktische realisirt den Gedanken; hier aber wie dort kommt die Vernunft zu keinem Abschluß; das Seyn und das Sollen drängt sich immer wieder auf; die Vernunft als die höhere Einheit der theoretischen und praktischen Richtung wird es daher zu thun haben mit dem Seyn, welches zugleich Sollen ist, mit dem Zweck, der zugleich realisirt ist. Dies ist der Begriff[126]), welcher den schöpferischen Zweck in sich aufnehmend, das Individuelle in seiner Totalität bestimmt, und die Vernunft ist die begreifende. Die empirischen Wissenschaften, welche im Dienste der Idee arbeiten, führen den Stoff bis zu dem Punkt, daß sich das schöpferische Allgemeine, die Idee, darin zu erkennen giebt; sie gehen z. B. der Natur Schritt für Schritt getreulich nach, lehnen ab alle willkürlichen Hypothesen und suchen durch sinnige Betrachtung und aufmerksame Beobachtung im Experimente bis zu dem Urphänomen[127]) hinab zu dringen, bis zu der einfachsten Form, in deren stufenmäßiger Fortent-

wickelung sich die Sache in ihrem Werden und Wesen zu erkennen giebt, so daß die fortschreitende Ausbildung und Individualisirung des schaffenden Gesetzes zur Anschauung gebracht wird. Es kann daher die wahrhafte Naturphilosophie nur zu Stande kommen auf der gediegenen Grundlage der positiven Naturwissenschaften. Die begreifende Vernunft als solche hat nun aber dem Gegenstande weder nur nachzusehen, noch auch ihn zu schaffen, sondern sie muß ihn nachschaffen, reconstruiren, d. h. aus den mannigfaltigen Gestaltungen der Wirklichkeit vordringen zu dem dieselben erzeugenden schöpferischen Gedanken, zur Idee, und dann rückwärts aus dieser die Gestaltungen der Wirklichkeit geistig wieder erzeugen und in einem neuen höheren Lichte erscheinen lassen.

Alles Erkennen und Begreifen erhält aber erst seine höhere Weihe in der Erhebung des Geistes über das Endliche zu dem ewigen, absoluten Seyn, welches sich in dem Endlichen als die alles beherrschende Macht offenbart. Das Bedingte weist über sich hinaus und rastet erst im Unbedingten. Es ist dies der lebendige Zug des Menschengeistes nach seinem Urgrunde, in dem er Ruhe und Befriedigung findet. Die Dinge der Natur weisen als solche über sich hinaus auf den Menschen, und die Geschichte der Menschheit auf das Urbild der gesammten Menschheit, auf den Menschensohn, welcher ist der Sohn Gottes; Gott ist die Liebe, und hierin ist der höchste, unendlichste, reichste Inhalt aller Wahrheit ausgesprochen; als die Liebe ist Gott der Dreieinige, der Anfang, die Mitte, das Ende. Von ihm geht alles aus (Schöpfung), zu ihm kehrt alles zurück (Erlösung), in ihm hat alles Bestand (Heiligung) [128]. Es ist eine Grenze zwischen Gott und Welt; die Grenze scheidet

aber nicht allein, sondern sie verbindet auch; die Welt ist endlich, weil sie ihren Grund nicht in sich selbst hat; aber Gott hat ihn in sich selbst und ist causa sui; die Welt ist aber eine Schöpfung Gottes, eine Welt voll göttlicher Kräfte; insofern ist auch Gott in ihr, wie sie in ihm; somit ist die Welt unendlich. Gott leidet, daß ein Anderes ist, als er; hiermit ist das Endliche gesetzt, das Bedingte, welches wird, sich entwickelt, also wesentlich in Raum und Zeit ist, weil es das Anderssein des Unbedingten, Ewigen ist; die Schöpfung hat einen Anfang; zugleich theilt sich Gott diesem Anderen selbst mit; insofern ist die Weltschöpfung ewig, sie hat ihren Grund in Gott. Das Schaffen Gottes ist ein Zeitlich- und Räumlichwerden der Ideen, der göttlichen Gedanken, welches die Principien sind, die den Dingen Wesen und Wirklichkeit geben. Die Natur- und Menschenwelt ist die ewige Geburtsstätte der göttlichen Ideen. In der Natur existiren sie als Formen und Gestalten (εἴδη, ἰδέαι)[129]) verkörpert in den Einzeldingen. Die Form steht in innerer Beziehung zum Zweck, der von dem Gedanken gesetzt ist. Es enthüllen daher die Formen dem tiefer Blickenden das Geheimniß des schaffenden Geistes; sie sind in ihren Erscheinungen die Schriftzeichen Gottes. Es offenbart sich daher in ihnen das schöpferische Allgemeine, welches Allem Leben und Existenz giebt. Der Ausdruck der Form ist der Anfangspunkt des den Zweck aufsuchenden und wieder das Ziel des den gefundenen Zweck entwerfenden und durchführenden Gedankens[130]). Aus der Erscheinung strebt man zu dem schöpferischen Allgemeinen zurück, aus dem sie geflossen ist; was das Erste im Acte des Schaffens, das ist das Letzte im Acte des Erkennens. Wenn die Welt der Erscheinung sich zur Idee verklärt, dann

ist sie dahin zurückgeführt, woher sie real floß. Das absolute Prius der natürlichen und sittlichen Welt ist der göttliche Gedanke, er ist allmächtig von Ewigkeit her. Die Nothwendigkeit der Welt, durch den Gedanken bedingt, ist nicht mehr blind, wie der Zufall, sondern bewußt, wie die Vernunft, und die menschliche Vernunft ist nun nicht mehr wie ein Fremdling in der Welt, sondern wie der erstgeborne Sohn im Hause des Vaters. Der Mensch ist Geist aus Gottes Geist, und hat daher auch das Vermögen, die Ideen, diese schöpferischen Principien zu erkennen. In seinem Geist gewinnt er die innere Beziehung zu der göttlichen Schöpferkraft, durch welche die ganze Sichtbarkeit mit all ihren mannigfachen Wesen geschaffen ist; aber wie das Licht der Planeten erst durch die Sonne geweckt wird, so werden die göttlichen Gedanken, deren der Mensch fähig ist, erst durch Gottes Gedanken, die in den Werken und im Worte offenbart sind, zum Wachen und Leben gebracht. Wie das Auge selbst licht ist, um das Licht in sich aufzunehmen, so enthält auch die Vernunft, das innere Geistesauge, die Lichtnatur in sich, welche empfänglich ist für die höheren Erleuchtungen der göttlichen Vernunft. Die lautere Vernunft vernimmt das Göttliche und der Gedanke ist ein Gespräch mit der reichen Offenbarung Gottes:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Weſ't nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Was die denkende Vernunft in der Natur- und Menschenwelt wiederfindet, ist ihr eigenes Selbst, Vernunft und Gedanke [131]); es ist also nicht ein Fremdes, das sie in sich aufnimmt, indem sie das Object erkennt; sie

entwickelt sich zu der Idee, dem schöpferischen Princip des Objects, indem sie es denkend erfaßt. Im Geiste existiren die Ideen für sich, befreit von allem sinnlichen Stoff, in welchem sie sich in der Wirklichkeit verleiblicht haben, und es hat die Vernunft alle Ideen der Dinge dem Vermögen oder der Anlage nach in sich, und sie gelangen in ihr zur vollen Wirklichkeit, wenn sie dieselben als die nothwendigen Momente und Entwickelungsstufen des Daseyns erkannt hat. Ist die Vernunft durch die fortgesetzte Arbeit des Denkens zu einem solchen geistigen Besitzthum gelangt, so hat sie in sich selbst eine geistige Objectivität, gleichsam einen geistigen Leib und lebt als selbstbewußtes Wesen in dem eigenen Inneren, das sich zur göttlichen Idee verklärt hat; der sich selbst denkende Gedanke ist in der Rückkehr in sich zugleich die Rückkehr zu seinem Ursprung und erfaßt die Dinge sub specie aeterni [132]). Hierin offenbart sich die Erkenntniß zugleich als Liebe, welche ja das Band der Vollkommenheit ist; die Liebe durchbricht die trennende Schranke, und der Liebende findet sich selbst wieder in dem Geliebten, sowohl die Darstellung als auch die Erweiterung seiner eigenen Persönlichkeit. Die Liebe giebt sich daher im Sinnen und Handeln dem sich offenbarenden Gedanken frei hin und findet hierin ihre eigene Verklärung, die zugleich als Versöhnung Friede und Seligkeit in sich enthält [133]). Alles Erkennen ist nun die vertrauensvolle That, die dem Gedanken nachschafft, alles Wahrnehmen ein Lauschen auf seine Offenbarung, alles Denken ein Nach — denken. In diesem Nachschaffen, diesem Nach-denken ist der Geist einerseits rein bei sich, und daher ist das Denken das Subjectivste, andererseits in dem Innersten, in dem Wesen der Sache, und deshalb ist das Denken zugleich das Objectivste;

somit ist das begreifende Denken die wahrhafte Einheit und Versöhnung des Subjectiven und Objectiven; es ist speculativ, denn das denkende Begreifen findet den gedachten Begriff in den Objecten tanquam in speculo wieder und weiß ihn als die wahre Wirklichkeit. Wir schauen nun die Natur mit aufmerksamerem Auge und lauschen der offenbarenden Geschichte mit empfänglicherem Ohr; denn das Unendliche erscheint uns im Endlichen wie im Spiegel [134]. Alles, was existirt, existirt nur zufolge der individuellen Bestimmtheit seiner Idee, welche als Zweck und Bestimmung die Wahrheit der Existenz ist; die reiche Mannigfaltigkeit der Dinge manifestirt sich als nothwendige Einheit der Ideen, als die Entwickelungsstufen der Einen unendlichen Thätigkeit, die überall liebend sich mittheilt und ihre gestaltenden Kräfte ausströmt und sich in den Gestalten der Schöpfung zeichnet, in welchen wir sie fromm und andächtig betrachten. Das wahre Denken besteht eben in der stetigen Gemeinschaft des endlichen Subjects mit dem absoluten Geist. So wird Denken und Beten eins. Wer wirklich denkt, der betet auch, und wer betet, der ist nicht allein.

„Mensch, erschrick' nicht vor der Größe Gottes;
Groß ist er, allein du kannst ihn fassen.
Wie der klare Tropfe in der Blume
Faßt und wiederstrahlt den ganzen Himmel,
Also auch des Menschen reine Seele
Fasset Gottes Bild und strahlt es wieder.“

(Sallet.)

Jeder Punkt der Welt muß zu Gott führen, wie jeder Punkt der Peripherie zum Centrum. Entzückt sich das Auge an der Harmonie der Farben, so weiß es, daß die Farben aus dem Licht geboren sind; übt sich der Gedanke glücklich an den Dingen, so sieht er Gott in

der Vernunft der Welt und weiß, daß sie aus ihm stammt. Die denkende, begreifende Vernunft ist die höchste Thätigkeit, zu welcher sich das geistige Leben des Menschen vollendet; sie allein ist fähig, das Göttliche in der Natur und in der Geschichte der Menschheit zu vernehmen; auf ihr beruht das ideelle Leben des frei bei sich seyenden Geistes, wo alle Gegensätze und Widersprüche des endlichen Lebens versöhnt sind.

In der Erhebung zu dem absoluten Geiste Gottes gewinnt also das gesammte Leben erst seine wahrhafte Verklärung. Das gläubige Gemüth gewinnt die Versöhnung durch die Religion, und empfindet den Frieden gegenwärtig in dem Gefühl der Andacht oder in der zuversichtlichen Hoffnung; hier die Region des Geistes, wo die Lethefluthen strömen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt [135]. Der inwendige Mensch wird ganz durchdrungen von der göttlichen Idee und gestaltet sich zu einem Ebenbild Gottes. Nach dieser Versöhnung des Ideellen und Realen strebt auch die Kunst; sie ist eine Darstellung des Göttlichen im Irdischen; ihr Inhalt ist die Idee, das Ewige, Unvergängliche, Göttliche, und die wunderbare Natur des Schönen liegt in der innigen Durchdringung der Idee und des sinnlichen Gebildes; die Wirklichkeit ist von der Idee gesättigt, und die Idee hat sich ganz in die Wirklichkeit herabgelassen; darum überrascht uns das Schöne als eine Erscheinung aus einer höheren Welt, wo ewige Harmonie wohnt. Während die Kunst die Durchdringung des Ideellen und Realen für die Anschauung herausstellt, strebt die Philosophie im reinen Gedanken die Gegensätze des Ideellen und Realen zu überwinden; auch ihr Gegenstand ist das Ewige, Unvergängliche, die göttlichen Ideen, durch welche die gesammte Welt der

Natur und Menschheit geschaffen ist. Sie sucht die Dinge in Gott (sub specie aeterni) [136]) nach ihren ewigen, bleibenden Bestimmungen geistig wieder zu erzeugen. Die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott und sie ist als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst. Religion, Kunst und Philosophie sind die drei Sphären des freien, bei sich seyenden Geistes, in welchen er über alle Gegensätze des endlichen Lebens erhoben ist, und die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart in reicher Fülle und in unverwelklicher Schöne ihm entgegenblüht. Der Mensch wird sich seines göttlichen Ursprungs bewußt und feiert die wahrhafte Versöhnung mit Gott [137]). Es ist Sonntag, und es führen alle, die mit wahrem Geiste in Religion, Kunst und Philosophie leben, ein dauerndes Sonntagsleben.

Das Wahre, Gute und Schöne sind die leitenden Ideen, welche dem geistigen Leben erst die rechte Weihe ertheilen; lebendig werden sie dem Menschen in seinem Gefühl, durch welches sie gestaltend eingreifen in unser Thun und Denken. Jeder wahrhafte Inhalt, welcher durch das Gefühl in uns wirksam ist, wird dadurch eine Macht, die uns regiert und leitet, und es bilden daher die Gefühle einerseits die Grundlage unserer Erkenntniß, denn eben weil die sittlichen und religiösen Wahrheiten zunächst die innere Macht meines Geistes sind, deshalb habe ich sie denkend zu erfassen und mir zur Klarheit zu bringen gesucht; andererseits wird aber auch das klar Erkannte und durch das Wissen Vermittelte durch die Gefühle mein eigner Besitz, so daß es jeden Augenblick präsent ist und in jedem einzelnen Fall das Rechte treffen und ergreifen läßt. Die Gefühle sind als diese gemeinsame Grundlage der Erkenntniß und des Willens

gleichsam die Fühlhörner unserer Vernunftthätigkeit in ihrer theoretischen und praktischen Richtung, deren Einheit sich im Gefühl in ihrer innersten Wurzel zu erkennen giebt.

B. Gefühl und Vernunft in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander.

I. Die Bedeutung des Gefühls.

Das Gefühl ist das Innerlichste, die unmittelbarste Bestimmtheit des Geistes und als solche bildet sie die Basis der gesammten Geistesthätigkeiten, welche sich entweder im Erkennen oder im Wollen offenbaren. Im Gefühl wird das Gegebene, das Objective zuerst ein dem Geiste Innerliches; es wird durch dasselbe der Inhalt zunächst receptiv aufgenommen, aber es offenbart sich das Gefühl in dieser passiven Receptivität zugleich als activ, sey es durch Widerstand in der Mißbilligung oder durch selbstthätige Aneignung in der Zustimmung. Es tritt sogleich mit dem Gefühl eine sich selbst bestimmende Kraft des Geistes hervor, der Wille, welcher je nach der Zustimmung oder Mißbilligung nach dem Anderen strebt oder sich ihm widersetzt. Es geht also alles, was Gegenstand unseres Strebens ist, vom Gefühle aus, und alles muß, um wirklich für mich da zu seyn, gefühlt werden und im Herzen seyn. Im Gefühl wird das eigene Innere, wie es von diesem oder jenem Inhalt bestimmt wird, als eine Affection des Geistes empfunden, und es kündigt sich daher die ganze Fülle des geistigen Lebens zunächst im Gefühl an und ist in demselben, wie die Pflanze im Keime, die Blüthe in der Knospe, enthal-

ten. Das Wahre, Gute und Schöne tritt als etwas Ursprüngliches bei einem Jeden wirksam im Gefühl hervor, jedoch noch in unentwickelter Form, in unbestimmter Gestaltung; es sind daher Gefühl und Vernunft nicht dem Inhalt nach verschieden, sondern nur der Form nach; derselbe Inhalt ist einmal in unentwickelter Unbestimmtheit, das andere Mal in entwickeltem Bewußtseyn. Wenn auch alles noch so sehr im Gefühl ist, so bleibt es doch, ehe es sich zu Gedanken gestaltet, unbestimmt. Wer sich auf seine Gefühle beruft, muß sie aussprechen, entwickeln; auf diesem Uebergang vermischt sich das Gefühl schon mit dem Denken, und es sind nicht bloß Gefühle, sondern zugleich Gedanken, die ausgesprochen werden. Weil daher die Gefühle als solche so etwas Schwebendes und Unbestimmtes sind, so bedürfen sie der Ausbildung und Entwickelung durch die denkende Vernunft und treiben selbst hin zu einer bestimmteren Entfaltung ihres Inhalts. Wir dürfen auch andererseits den Eingebungen unseres Gefühls nicht überall unbedingt trauen; das Herz kann trügen und muß erst durch die Vernunft eine sichere Leitung erhalten. Der Gute wird sich durch sein Gefühl zum Guten, der Schlechte zur sinnlichen Lust bestimmen lassen.[138]) Die gesammte Erziehung beruht auf Läuterung der Gefühle; denn da wir von Kindheit an alles nach der Regel der Lust und des Schmerzes bestimmen, so ist es von höchster Wichtigkeit, daß wir von Jugend auf gewöhnt werden Lust zu haben an dem Guten und das Schlechte hassenswürdig zu finden. Somit sind die Gefühle des sittlich gebildeten Menschen vielfach vermittelt durch Erziehung und Unterricht. Bleibt nun aber alles durch das Denken Vermittelte nur Gegenstand des Kopfes, ist es bloß gedächtniß- oder begriffsmäßig erfaßt, ohne daß es im Gefühl lebendig sich individualisirt

und mit dem innersten Wesen des Menschen gleichsam verwächst, dann fehlt der lebendige Zusammenhang zwischen der Wissenschaft und dem eigenen Leben, es fehlt die freie Anwendung und Ausübung, kurz das Wissen ist ein leeres und todtes. Ein solches Wissen bleibt unfruchtbar für das eigene Herz, und ebenso zeigt es sich in der wirksamen Thätigkeit des Lebens, es fehlt die ungesuchte, ungezwungene Anwendung, die freie, natürliche Beweglichkeit, der praktische Tact, dieser Seelenblick für die in den einzelnen, individuellen Fällen zum Zweck führenden Mittel.[139]) An die Stelle der Gewandtheit, Sicherheit und Lebendigkeit tritt ein kaltes, berechnendes Wesen, an die Stelle des schnellen, sicheren Blicks reflectirende Befangenheit, und stellt sich im geselligen und Berufsleben als Pedanterie dar, in der Ausübung der Kunst als ein befangenes Haften an einem conventionellen Regelwesen und in der Wissenschaft als ein unlebendiges Auffassen von überlieferten Lehrsätzen;[140]) selbst die Sprache giebt davon Zeugniß, indem der Ausdruck theils unbeholfen theils gesucht und geziert ist. Wie nun alles Wissen und Können unfruchtbar bleibt, wenn es sich nicht lebendig im Gefühl individualisirt, so führen wiederum die Gefühle für sich, wenn sie nicht durch das Denken geläutert, gestärkt und befestigt werden, zu einem anderen Extrem, und es entsteht leicht eine einseitige, kränkelnde Gefühlsentwickelung, jene Eitelkeit und Selbstgefälligkeit des sich hegenden und pflegenden Gefühls, die nichts lieber hat und behält, als sich selbst, und nur im Genusse ihrer selbst bleiben will, sich der äußeren Welt entfremdet und gegen sie sich abschließt, indem alles Bestehende nur als Hinderniß und Schranke empfunden wird. Tritt nun noch zu diesem mit schwärmender Einbildungskraft verbundenen Schwelgen in dem eigenen Innern höhere gei-

stige Begabung hinzu, welcher oft eine lebhafte Sinnlichkeit und eine große Macht des Affects zu Grunde liegt, dann entsteht jener Kampf, in welchem bald der Geist, bald die Sinnlichkeit siegt, und es erzeugt sich jener Zwiespalt, jene innere Zerrissenheit, in welcher das Innerste des individuellen Geisteslebens sich als etwas Geheimnißvolles und Dämonisches kund giebt und den ewigen Ordnungen des Rechts und der Sitte sich entfremdend, im prometheischen Trotz ankämpft gegen alles Bestehende: es soll die Poesie ins Leben und das Leben in die Poesie eingeführt werden, und bei dem vergeblichen Streben und Ringen erzeugt sich der Geist der Menschenverachtung, des Zweifels an allem Ewigen und Göttlichen. Dies das Extrem der einseitigen Gefühlsrichtung.[141]) Bleibt aber die Gefühlsbildung auch nur auf halbem Wege stehen, so daß bei einer leichten Empfänglichkeit und bei einem beweglichen sich Aufschließen nicht auf eine hinlänglich eigenthümliche Weise das Aufgenommene verarbeitet wird, kurz der Enthusiasmus für geistiges Leben und geistige Bildung weder durch die Zucht des Geistes noch durch die Läuterung des Charakters hindurch geht, dann tritt jenes Schwanken zwischen Gefühl und Verstand ein und verbindet sich öfter mit einer unstäten, sich zersplitternden Vielgeschäftigkeit und mit einem bloßen Haschen nach immer neuen geistigen Genüssen, wobei das eigene Geistesleben nicht zu der inneren Sammlung gelangt, ohne welche die wahre Energie des Denkens sich nicht geltend machen und die Tiefe des Gemüths nicht zur lebendigen Entwickelung kommen kann und das Resultat ist dann die Verzweifelung an jeder Möglichkeit einer Verbindung zwischen Kopf und Herz, ein Zwiespalt, welcher nur durch die innige Stetigkeit des Charakters, durch die eigene, liebevolle Arbeit

der denkenden Vernunft zu überwinden möglich ist.[142]) Ist die Erkenntniß eine wahrhafte, dann erleuchtet sie nicht bloß den Kopf, sondern ihr Licht erwärmt auch das Herz; dann ergänzt und belebt das Gefühl die begriffsmäßige Bildung; Fühlen und Denken, Gemüth und Verstand, Glauben und Wissen stehen in schönem Einklang; der reiche Inhalt der denkenden Vernunft ist zugleich im Gefühl der meinige und wird zu einem fruchtbringenden Besitz:

„Allen gehört, was Du denkst; Dein eigen ist nur,
was Du fühlest.
Soll er Dein Eigenthum seyn, fühle den Gott,
den Du denkst.“

Was ich fühle, gehöret mir selbst an, und im Herzen ist das Gefühl nicht ein bloß momentanes, vorübergehendes, sondern ein bleibendes, dauerndes; das Herz als unser eigenstes Selbst bilden wir schön aus, wenn wir es übereinstimmend mit dem Ganzen machen.

„Stimme des Ganzen ist Deine Vernunft, Dein Herz
bist Du selber;
Wohl Dir, wenn die Vernunft immer im Herzen
Dir wohnt.“

Wo Individuelles und Allgemeines, Fühlen und Denken sich gegenseitig durchdringt, da entsteht die innere Schönheit; wo der Gedanke, der Begriff herrscht, wird das Allgemeine, das sich Gleichbleibende und Ewige geltend gemacht, wo das Herz und die Schönheit herrschen, da individualisirt sich das Allgemeine in dem Einzelnen und Mannigfaltigen, da rauscht es von Leben und Lust.[143])

Um nun aber die Bedeutung des Gefühls noch anschaulicher hervortreten zu lassen, so bietet sich hierzu der lebendige Sprachgebrauch dar, welcher Andeutungen ge-

nung enthält, die tiefer in das Wesen des Gefühls einführen.[144]) Wer z. B. ein begangenes Unrecht beschönigen oder uns zur Ausübung einer Schlechtigkeit bereden will, dem rufen wir wol zu: Du magst sagen, was du willst, mein Gefühl spricht anders. Hier bedeutet Gefühl offenbar ein gewisses inneres Urtheilen über das, was recht und gut ist. Ebenso bezeichnet in folgenden Sätzen: ich fühlte das Lächerliche meiner Worte und ward äußerst verwirrt, oder: ich fühle wohl, daß du Recht hast, aber ich sehe es nicht deutlich ein, das Fühlen ein inneres Bestimmtseyn und ein davon abhängiges Urtheilen. Ferner wenn man Jemanden ein Geschäft überträgt und ihm dabei weitläufige Verhaltungsmaßregeln giebt und dann hinzufügt: Näheres kann ich dir nicht sagen, in allem Uebrigen mußt du dich auf dein eigenes Gefühl verlassen, so bedeutet auch hier Gefühl das eigenste innerste Urtheilen. Wenn endlich Lessing sagt: „die Schönheiten einer Ode lassen sich besser fühlen, als umständlich zergliedern,“ so bezeichnet hier wieder Fühlen die Art und Weise, wie man von einem Gegenstand innerlich bestimmt und erregt wird und wie man in Folge des unmittelbaren Bewußtseyns darüber ohne weitere Reflexion urtheilt. Jedes Gefühl ist immer mit einem gewissen Bewußtwerden des inneren Bestimmtseyns verbunden, und da das Bewußtwerden ein gewisses Erkennen ist, so gehören die Gefühle der theoretischen Richtung des Geistes an und bilden den Ausgangspunkt, die Grundlage derselben. Es wird nun aber durch die Gefühle, nach welchen wir in Folge des unmittelbaren Bestimmtseyns uns ohne weitere Reflexion aussprechen und urtheilen, zugleich auch eine gewisse innere Stimmung des Wohlgefallens oder Mißfallens hervorgerufen, je nachdem wir einer Sache für uns einen

Werth beilegen oder absprechen, und diese daher ein Gegenstand des Strebens oder Widerstrebens wird. Es tritt dann also mit dem Gefühl die sich selbst bestimmende Kraft des Geistes hinzu, vermöge welcher der Einzelne je nach seiner Billigung oder Mißbilligung nach einer Sache strebt oder ihr widerstrebt, und das Gefühl, insofern es sich nicht bloß darauf beschränkt sich auszusprechen, sondern zugleich auch eine Sache sich anzueignen oder ferne zu halten sucht, wird praktisch, und der Wille als die sich selbst bestimmende Kraft in Verbindung mit dem Gefühl ist das Herz, welches den Dingen einen Werth beilegt oder abspricht, und sich im Wünschen und Verabscheuen, im Lieben und Hassen offenbart. Heißt es nun: mein Herz sagt mir dieses oder jenes, so bedeutet dies: es geben sich mir die Regungen, die Triebe meines Herzens kund. Oder von einem Menschen, der für Liebe und Freundschaft unempfänglich ist, sagt man, es fehlt ihm das rechte Gefühl, das Herz. Es gehören daher die Gefühle sowol der theoretischen als auch praktischen Richtung des Geistes an und bilden die Grundlage von beiden.

II. Die Gefühle als gemeinschaftliche Grundlage der Erkenntniß und des Willens.

1. Die Gefühle des Erkennens.

a. Die drei idealen Gefühle.

Alles Erkennen hat zu seinem einzigen Ziel und zu seinem letzten Zweck die Wahrheit: über allem Suchen und Streben, über allen Mißverständnissen und kämpfenden Meinungen schwebt leuchtend die Idee des Wahren; sie kündigt sich zunächst lebendig im Gefühl an, welches

ahnungsreich als Wahrheitsgefühl den Blick der still forschenden Betrachtung leitet, bis der einfache Ausdruck für das Wesen, für den hervorbringenden Grund gefunden ist und durch das begreifende Erkennen sich die Erscheinung zum Gesetz, die Wirklichkeit zu der Idee verklärt hat, als dem schöpferischen Gedanken, aus dem sie geflossen ist. Somit bildet die Wahrheit im Gefühl den Ausgangspunkt und ist auch das Resultat des Erkenntnißprocesses; das weitere Vordringen und tiefere Forschen, wie es unbewußt von dem ahnungsvollen Gefühl geleitet wird, ist ein Zurückgehen in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften, durch welches das Gegebene, wovon die Betrachtung ausging, hervorgebracht ist. Der Wahrheit wird man sich daher sowol durch das Gefühl als auch durch das begreifende Erkennen bewußt; sie ist sowol der Anfang und Fortgang als auch das Ziel aller Erkenntniß. Das begreifende Erkennen ist durch den Begriff vermittelt und offenbart sich als logisches besonders im Schließen; das Gefühl dagegen ahnt zunächst mehr das Wahre, als es dasselbe schon vollständig zu erfassen vermag, aber es führt in seinem divinatorischen Verhalten auf das Wesentliche hin. Im Sprachgebrauch giebt sich gleichfalls dieser Unterschied zu erkennen. Lessing sagt z. B. „durch Schlüsse wäre ich vielleicht auf diesen Gedanken nie gekommen, wenn mich nicht mein Gefühl auf ihn gebracht hätte.“ Das logische, begriffsmäßige Erkennen ist das, was man im eigentlichen Sinn D e n k e n nennt, welches der Sprachgebrauch auch dem Fühlen entgegensetzt. Dem denkenden Erkennen gehört Deutlichkeit und Allgemeingültigkeit an, wie diese vermittelt ist durch den unter allen Verhältnissen sich gleichbleibenden Begriff, während das Fühlen ein mehr noch unentwickeltes, unmittelbares

Erkennen ist und das individuelle Bestimmtseyn bezeichnet. Es spricht sich daher das Gefühl in unmittelbar, noch nicht deutlich entwickelten Urtheilen aus, in einzelnen noch nicht näher begründeten Sätzen. Hieraus folgt aber nicht, daß jeder Satz, welcher etwas Unmittelbares bezeichnet, ein Gefühl ausspricht; z. B. der Satz: dieser Thurm ist hoch, ist ein Wahrnehmungsurtheil, welches sich auf eine sinnliche Anschauung stützt, die von der Empfindung ausgeht; denn durch die Empfindung werden die äußerlichen leiblichen Affectionen in Affectionen der Seele verwandelt, so daß das Individuum alles, wovon es äußerlich berührt wird, in sich findet. Die Empfindung ist also ein Sinneseindruck, und kann nicht mit dem Gefühl dasselbe seyn, insofern dieses als ein unmittelbares Erkennen ausspricht, was wahr, gut und schön ist. Man spricht freilich von Empfindungen, welche für den Unsichtbaren erregt werden durch religiöse Betrachtungen, und man sagt z. B.: nach dem Gebet drangen die sanftesten Empfindungen herbei. Doch wird hier Empfindung im uneigentlichen Sinn gebraucht; wie denn überhaupt die Ausdrücke für das Geistige eigentliche Uebertragungen sind und ursprünglich eine sinnliche Bedeutung haben. Insofern jede eigentliche Empfindung entweder Lust oder Unlust erregt, können auch die inneren Erregungen des Herzens Empfindungen genannt werden. Ursprünglich hatte selbst auch das Wort Gefühl eine sinnliche Bedeutung und bezeichnete den Tastsinn, wofür es noch häufig in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gesetzt wird; doch wurde es bald auf das Geistige übertragen und bezeichnet gleichsam den Tastsinn der Vernunft, und es zeigt sich hierin die der deutschen Anschauungsweise eigenthümliche Innerlichkeit, daß das Wort Gefühl in der höheren geistigen Sphäre festgehalten

wurde und daß die Ausdrücke dafür in anderen Sprachen, wie αἴσθησις, sensus, sentiment u. s. f., nicht das zu bezeichnen vermögen, was in dem Worte Gefühl liegt. Es kann sich nun die Empfindung ihrem Wesen nach zum Gefühl erheben, doch darf nicht alles Gefühl zur Empfindung herabsinken. Auch hält der vorherrschende Sprachgebrauch das Wort Empfindung in der ursprünglich niederen Sphäre. Man spricht wol nicht von Empfindung für Wahrheit, Schönheit, Tugend, und sagt nicht: Wort gehalten wird in jenen Räumen jeder schönen, gläubigen Empfindung. Hervorgerufen werden nun aber die Gefühle durch Anschauungen und nicht durch abstracte Begriffe. Die Anschauungen sind entweder äußere, wirkliche, gegenwärtige Wahrnehmungen der verschiedenen Zustände der Natur und Menschenwelt, oder es sind innere Anschauungen ohne Gegenwart, welche sich auf Ereignisse der Vergangenheit beziehen, oder was sonst irgend wie sich zu einem Bilde der inneren Anschauung gestaltet hat und in die Vorstellung lebendig aufgenommen ist. Es haben daher die Gefühlserkenntnisse und die Sinneswahrnehmungen dies gemeinsam, daß sie es mit dem Einzelnen und Individuellen zu thun haben, daher auch die Sprache selbst das Wort Sinn auf die Bedeutung des Gefühls überträgt; man sagt: Sinn für das Gute, Wahrheitssinn u. dgl. Doch bei diesem Gemeinsamen ist der Unterschied zwischen der Gefühlserkenntniß und der Sinneswahrnehmung nicht zu übersehen. Sagt man: du bist fünf Fuß hoch, und: du bist ein edler, trefflicher Mensch, so ergiebt sich der Unterschied von selbst; das eine Mal ist eine sinnliche Anschauung auf eine andere bezogen, das andere Mal wird eine Anschauung mit einer intellectuellen, moralischen Vorstellung verbunden. Die Gefühlsurtheile gehen von einem sinnlichen

Subject oder einer bestimmten Veranlassung aus, aber sie gehen über zu einem nicht sinnlichen, einem höheren, allgemeinen oder idealen Prädicat; somit gehen sie in ihren Aussprüchen über die Sinneswahrnehmung hinaus. Sie sprechen meistens das aus, was für jeden Menschengeist eine nothwendige, ewige, allgemeingültige Bedeutung hat. Die Sinneswahrnehmungen also, welche mit dem sinnlichen Subject nur wieder ein sinnliches Prädicat verbinden, sind keine Gefühle; sie tragen nicht den Stempel des Allgemeingültigen und Idealen. Die Gefühle bewegen sich, leben in Anschauungen und Bildern, obgleich sie weit über dieselben hinausgehen. In ihnen vermählt sich das Sinnliche und Ideale, das Irdische und Ewige; das Gefühl verhält sich auf diese Weise sinnig, während die Empfindung sinnlich ist, und es wirken deshalb die Gefühle in ihrer Verbindung mit dem Ideellen schöpferisch bildend und zugleich veredelnd in den verschiedenen Sphären des Lebens: sie verkünden dem Propheten in Sprüchen, Gleichnissen und Weissagungen die ewige Wahrheit, sie begeistern den Genius des Dichters zu idealen Gebilden, und den Tugendfreund zur unsterblichen Schöpfung eines sittlichen Lebens. Auch für das wissenschaftliche Erkennen wird das Gefühl fruchtbringend, indem es das Allgemeine aus seiner Anschauung gleichsam herausahnt und erräth; die individuellen Fälle, in denen es sich immer bewegt, erwecken ihm das höhere Bewußtseyn; und auf diese Weise geht es dem forschenden Geiste mit divinatorischer Kraft voran; während langem Suchen und Nachsinnen durchzuckt unsere Seele ein Wahrheitsgefühl und wir rufen freudig: *εὕρηκα, εὕρηκα,* wir erfassen das punctum saliens, den lebendigen Springquell, welcher ergiebig und reichhaltig wird für die weitere Erklärung und Entwickelung.

Es ist dies ein unmittelbarer Geistesblick, mit welchem das Wahrhafte in dem Besonderen erfaßt wird, und hierin offenbart sich die intuitive Natur des Gefühls, welches sich der geahnten Wahrheit in Bildern und Symbolen zu nähern und sie zu rechtfertigen sucht.[145]) Das begreifende Erkennen folgt den Andeutungen der bloß geahnten Wahrheit und sucht sie denkend zu erfassen, um zu einem deutlicheren Bewußtseyn über sie zu gelangen, und allmählig bricht aus diesen Versuchen die klare Erkenntniß hervor und es werden in fortschreitender Entwickelung die allgemeinen nothwendigen Gesetze und die schöpferischen Ideen gefunden und als die gestaltenden Principien in den besonderen Erscheinungen und Thatsachen nachgewiesen, woraus die besonderen Wissenschaften hervorgehen. Was allgemein wahr, gut und schön ist, offenbart sich eher in einzelnen Fällen durch die Gefühle, als es wissenschaftlich erfaßt wird. Daher auch die Kunst der Wissenschaft, so wie die Poesie der Prosa vorangeht.[146]) Die erste Bildungsstufe der Völker war die Kunst. Manche Philosophen dichteten in ihrer Jugend, ehe sie philosophirten. Jedes Erkennen wird mehr oder weniger von einem ahnungsreichen Gefühle durchdrungen und alles, was sich lebendig aus der innersten Gefühlswelt zu demselben, klaren Licht der Erkenntniß herausgestaltet, das ist das wahrhaft Förderndein aller Geistesbildung.[147]) Woher stammen aber die allgemeinen, idealen Gesetze, welche von dem Gefühl ahnungsvoll erfaßt werden? Aus dem Verstande können sie nicht entspringen; denn dieser setzt sie in den Obersätzen seiner Schlüsse voraus. Auch liegt in dem Gefühle selbst nicht ihr Ursprung, weil dieses zu den allgemeinen, idealen Gesetzen immer erst durch das Einzelne und Besondere erregt wird; gleichwohl bezieht sich

das Gefühl auf ein schlechthin nothwendiges, allgemeines Gesetz als inwohnende, unveräußerliche Ueberzeugung unseres Geistes, auf eine höhere Norm unseres Wesens, die sich mit unabweisbarer Nothwendigkeit ankündigt und unbedingte Forderungen macht. Hier leuchtet uns entgegen das Urbild unseres Wesens, das, was wir seyn sollen und was wir nicht sind, und durch dasselbe gewinnt erst das Gute, Wahre und Schöne seine nähere, feste Bestimmung, wodurch alle ideale Erkenntniß vermittelt ist, insofern sie die Erhebung zu dem absoluten, unbedingten Seyn ist und somit die Befreiung von den Widersprüchen des Endlichen. Durch das Gewissen strahlt hindurch die Idee des Guten und Heiligen, über allen Irrthum und Zweifel erhebt sich siegreich die Idee des Wahren, über den Verwickelungen und Verkümmerungen des endlichen Lebens, über der gestörten Harmonie und den Mißverhältnissen der irdischen Welt baut sich in der Idee des Schönen eine neue Welt auf, in welcher die reine Harmonie waltet. Diese allgemeinen, nothwendigen und unveräußerlichen Grundüberzeugungen sind die göttliche Mitgift, welche wir in unserer Vernunft erhalten haben, sie bezeugen, daß wir Geist aus Gottes Geist sind, und vernehmlich und lebendig klingen sie dem Menschen in seinem Gefühl an und werden von der denkenden Vernunft als allgemeingültige Wahrheiten weiter entwickelt, so daß sich aus den unserem ideellen Leben inwohnenden Gefühlen durch das denkende Erfassen herausgestaltet die Erkenntniß der religiösen Wahrheiten, die Erkenntniß des Guten und Schönen, und dieselbe in der Religionswissenschaft, in der Ethik und Aesthetik ihre reiche, inhaltsvolle Entfaltung gewinnt.

Es offenbaren sich demnach die unserem ideellen Leben zu Grunde liegenden Gefühle in dreifacher Weise und zeigen sich wirksam als sittliches, religiöses und ästhetisches Gefühl. Alle drei bezeugen die wirkliche Gegenwart des Urbildes in unserem Bewußtseyn, sie sind die Erinnerung an das göttliche Ebenbild uud somit die Offenbarungen des Einen, Ewigen, und hierin gewinnen sie ihre innere Einheit, so daß sie nur in und durch einander wirksam sind; für unsere endliche Existenz bezeichnen sie nur die verschiedenen Richtungen der Versöhnung des Menschlichen und Göttlichen.

Das sittliche Gefühl urtheilt über den einzelnen Fall nach allgemeinen ihm inwohnenden Gesetzen, die sich als sittliche Wahrheiten unmittelbar aufdrängen und geltend machen. Auf demselben beruht der Glaube an die Tugend und an den sittlichen Geist der Menschheit als die Offenbarung Gottes in unserem Wollen und Handeln. Beurtheilt das sittliche Gefühl die eigenen Handlungen, Worte und Gesinnungen, so heißt es Gewissen. Diese besondere Art des sittlichen Gefühls hat deshalb einen eigenen Namen erhalten, weil keiner von den anderen Gefühlsaussprüchen so unmittelbar eingreift in das innere Leben des Menschen, denn es kann sich den Aussprüchen des Gewissens der Mensch am wenigsten entziehen, und es giebt sich daher in demselben der sicherste Beweis von der sittlichen Bestimmung zu erkennen. Wirksam zeigt sich das Gewissen durch Warnung und Ermunterung, durch Tadel und Beifall, und nichts ist so furchtbar als Reue, nichts so beglückend als die innere Zufriedenheit. Wegen dieser eindringlichen Wirksamkeit des Gewissens, welches so unwillkürlich und unbestechlich sich äußert, welches so gerecht lohnt und straft, wird es auch die Stimme Gottes in uns genaunt, und

so wird in jedem Einzelnen die göttliche Vorsehung im Gewissen ein Genius, ein Schutzengel, der uns erinnert an das, was wir vergaßen, an Gelübde, Hoffnungen, Ahnungen unseres besseren Selbst. So stellte sich auch schon Sokrates unter dem Namen δαιμόνιον sein Gewissen als eine göttliche Eingebung vor. In mannigfachen Sinnbildern hat der Volksgeist die Bedeutsamkeit des Gewissens anschaulich zu machen gesucht und spricht von einem schlafenden, erwachenden Gewissen, von Gewissensbissen, und schon im Alterthum waren die Furien und Erinnyen concretere Darstellungen des strafenden Gewissens: die eigene That des Menschen und das Bewußtseyn darüber ist es, welches ihn plagt, peinigt, weil er diese That als Böses in sich weiß; so ist es der Geist des Muttermordes, welcher über den Orest seine Fackel schwingt. Die Erinnyen sind die Zürnenden, welche von schmerzlichem Unwillen erfüllt sind über die Verletzung heiliger Rechte, und zugleich sind sie die gerechten, ehrwürdigen Göttinen (αἱ σεμναὶ θεαί), die das Recht wollen, und darum sind sie auch die wohlwollenden (εὔφρονες), die Eumeniden (εὐμενεῖς), und sinnvoll verwandelte die Orestessage die Erinnyen in die Eumeniden.[148]) Es offenbart uns ja auch das Gewissen auf wohlwollende Weise die tiefere Einsicht in das, was wir zu thun haben, und bei unserer Selbstveredlung, dieser höchsten Lebensaufgabe, ist es rastlos thätig und macht dieselbe zur theuersten Angelegenheit unseres Herzens. In demselben haben wir daher einen himmlischen Genius empfangen, der uns den göttlichen Willen bestimmt und entschieden verkündet, und tief einprägt den innersten Regungen unseres Geistes.

Während in dem sittlichen Gefühl sich das Göttliche offenbart in unserem Wollen und Handeln, giebt sich

das religiöse Gefühl ganz hin der Betrachtung des göttlichen Wesens, wie es sich offenbart hat in der natürlichen und geistigen Welt. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Veste verkündigt seiner Hände Werke. Ein Tag sagt's dem anderen und eine Nacht thut's kund der anderen. Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre: die Welt ist ein Tempel Gottes, als solchen erkennt aber und heiligt ihn erst ihr Priester, der im Tempel anbetende Mensch; Gottesnähe umfängt ihn, das Ebenbildliche in ihm zieht ihn hin zu seinem Urbilde und in dieser seiner innersten geistigen Lebensbeziehung zu Gott leuchtet ihm entgegen die alles umfassende, nie wankende Allmacht, die über Allem waltet, die unantastbare Heiligkeit, die für Alles Maaß und Urbild ist, die unendliche, weisheitsvolle Liebe, der sich Jeder unbedingt hingeben kann, die ewige, absolute Wahrheit, durch die Alles ist, was ist, und ohne die Nichts ist. Diese höchste innere Erfahrung, wodurch die Wahrheit zugleich eine gegenwärtige und unmittelbare wird, ist der Glaube, von dem der Apostel sagt, daß er der Grund unserer Hoffnungen ist und die Ueberzeugung von den unsichtbaren Dingen, und in ihm zeigt sich ursprünglich allein das religiöse Gefühl wirksam als die unmittelbarste Aeußerung unseres höheren ideellen Lebens. Nicht können die Sinne uns das Ueberirdische zuführen, nicht der Verstand uns dasselbe erschließen; denn kein Schluß führt vom Sinnlichen zu seinem Entgegengesetzten. Das religiöse Gefühl erfaßt ahnungsreich die unserer Vernunft inwohnenden himmlischen Wahrheiten und führt ein in die ewige unsichtbare Welt und theilt seine Ahnungen der Phantasie, dem sinnenden Nachdenken mit und verarbeitet sie durch die Sprache zu heiligen Sagen, Mythen, Symbolen, Dogmen. Es ist

das religiöse Gefühl das unveräußerliche Eigenthum des Menschengeistes, das sich zu allen Zeiten, unter allen Völkern in der Ahnung und Anbetung eines höheren göttlichen Wesens kund gegeben hat. Der Menschengeist fragt nach Gott, weil er göttlichen Geschlechts ist. Die Lebensquelle sehnt sich zu ihrem Ursprung zurück.[149]) Der Anfänger und Vollender unseres Glaubens aber ist Christus, der Sohn Gottes; in ihm erst ist erschienen die Erfüllung der Sehnsucht und der Ahnungen der alten Welt; durch ihn ist die Versöhnung mit Gott vollbracht; denn in ihm hat das Urbild der reinen Menschheit volle Wirklichkeit gewonnen und durch ihn soll in den übrigen Menschen die Urbildlichkeit wiederhergestellt werden, welche der menschlichen Natur, dem Geiste als solchem zukommt; aber nur in dem Lebenszusammenhang mit ihm kann sich in den Erlösten das Urbildliche entfalten. Die Versöhnung selbst ist eine innerliche, sie ist durch die Liebe vermittelt, welche ist das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14.), des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10.). Christi lebensvolles Wort (Joh. 17, 6—8.) offenbaret den Vater und wirkt im Innersten der Seele den Glauben, und dieser ist nicht, wie im gewöhnlichen Leben, ein bloßes Meinen, Fürwahrhalten, welches das Wissen ausschließt, sondern durch Christum aus Gott stammend hat er den höchsten Grad der Gewißheit; nicht hat er es mit den sinnlichen, sichtbaren Dingen zu thun, sondern ist ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh. 20, 30.). Das Ursprüngliche im Glauben ist die Empfänglichkeit des Herzens für das Göttliche, dieser Gnadenzug des inwendigen Menschen, der nach oben geht (Joh. 6, 44.); hierdurch wird das höhere Leben, welches der Glaube mittheilt, untrennbar

mit mir verbunden und ist ein meinem Geiste Gegenwärtiges; von Außen kann es nicht mitgetheilt werden, die innerliche Anregung durch den eigenen Geist bleibt das Wesentliche; nicht wird es vernommen von den natürlichen Menschen mit ihren Sinnen und ihrem Verstande, der ihnen nur dient (1 Corinther 2, 14.), sondern für diese behält es den Charakter des Geheimnisses; nur den wahrhaft Gläubigen, welche durch den Glauben das Princip der Vollkommenheit in sich tragen, macht der sich selbst und alles, was in ihm ist, nach seiner Liebe offenbarende Gott seine Geheimnisse kund: „das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz kommen ist, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben; uns aber hat es Gott offenbaret durch seinen Geist.“ (1 Corinth. 2, 9. 10.). Dies ist das kündlich große gottselige Geheimniß. (1 Timoth. 3, 16.). Das religiöse Gefühl, in seinem Innersten von den göttlichen Offenbarungen erregt und befruchtet, wird nun erst die wahre Poesie des Herzens; in dem Endlichen ahnt es das Unendliche und gestaltet nach dem Göttlichen das eigene Innere, welches das Material des Kunstwerks wird, in welchem die offenbar gewordene Liebe Gottes das gestaltende Princip ist, die alle Thätigkeiten des Geistes erfaßt und von Stufe zu Stufe entwickelt; der inwendige Mensch wird ein flüssiges Moment in dem Leben des lebendigen Gottes. Der Vater der Liebe strahlt aus in das Innere das Göttliche, und von seinem Geiste durchdrungen bildet der geschaffene Geist die innere Schöne, und wirket das herrlichste Kunstwerk. Hier strömt fortwährend von oben das Manna herab, welches, wie vormals Ambrosia, unsterblich macht; diese Schönheit, ist sie einmal gewonnen, vergeht nie; denn hier wird der geistige, unsterbliche Mensch gespeist. „Gott lieben

ist Gott genießen; wenn du das Göttliche anbetest, so giebst du deinem Genius ein Gastmahl." Die Sonntage und christlichen Feste in dem einförmigen Zuge des gewöhnlichen Lebens sind Licht- und Ruhepunkte, wo der höhere Beruf sich sehnt nach geistiger Nahrung, und es wird der Glaube die empfangende Liebe, wie die Gnade die gebende ist. Auf der Mittheilung des Göttlichen an den Menschen und auf dem Glauben als der Empfänglichkeit des Herzens für das Göttliche beruht alle Kraft und Stärke, die der Geist gewinnt, und erstreckt sich somit über alle Gebiete des geistigen Lebens. Ohne Glauben ist kein Wissen; denn der Glaube ist der Anfang des Wissens: im Glauben fängt das Wissen an, im Glauben entwickelt es sich, im Glauben endigt es.[160]) Die Erkenntniß ist die Frucht des Glaubens, die nie aufhört von diesem getragen zu werden, wie die Frucht von dem Stamme; das Schauen geht über dies Erdenleben hinaus und alle Macht des Geistes vermag nicht die höhere Geisteswelt mit ihrem vollen Lichte ganz herabzuziehen, sie *weissagt* nur davon (1 Corinth. 13, 9.). Der Glaube ist das Treibende in der Entwickelung des Wissens, hierdurch wird es lebendig und als solches entwickelt es sich, und die Erkenntniß des Geistes wird eine immer reichere und tiefere, ohne abgeschlossen und vollendet zu seyn. Der Charakter des christlichen Glaubens bleibt seiner wesentlichen Bestimmung nach die *Innerlichkeit*, da er den menschlichen Geist erschafft zu einer lebendigen Gestaltung des göttlichen Geistes und diese in der innersten Tiefe des Geistes vor sich geht. Das Unendliche in seiner Einheit und in seiner Entwickelung im Endlichen zu erfassen, das ist ein Mysterium sowol für die äußeren Sinne als auch für den trennenden Verstand, welcher die Gegensätze auseinander hält.

Alle wahre Mystik beruht auf dieser Lebendigkeit Gottes in dem wirklichen Daseyn und das Christenthum ist die höchste Mystik, als es den Uebergang des Göttlichen in das Endliche, die unmittelbare Gegenwart des Ewigen in dem Einzelnen am vollkommensten darstellt. Das individuelle Bewußtseyn in sich selbst ist Nichts, so lange es nicht sein Selbstisches aufgegeben hat: der Schmerz der Selbstverleugnung kann Niemandem erspart werden; erst der Tod des Ich mit seinen selbstischen Ansprüchen und die Vernichtung dieses individuellen Bewußtseyns ist das Hervortreten des göttlichen Bewußtseyns. Das Herabsteigen Gottes in das Individuum ist die geistige Wiedergeburt, die geheimnißvolle Vereinigung der Kräfte der göttlichen Welt mit der Seele, deren Bestimmung es ist durch das göttliche Lebensprincip verklärt zu werden; sie muß in ihren Wirkungen im Innern empfunden werden. In der unbedingten Hingabe des ganzen Wesens und aller Kräfte der Seele (Marc. 12, 30.) stellt sich dar die Liebe zu Gott und diese ist zugleich der Gnadenzug der sich herablassenden Liebe Gottes. In der Liebe offenbart sich die ewige Wahrheit; die Liebe ist das Erste und Letzte in dem Processe des christlichen Lebens. Dies ist die ächte Mystik, welche in die Tiefe des Geistes führt; doch muß auch ebenso sehr der unendliche Inhalt, welcher in der Hingabe an Gott durch Christum erzeugt und empfunden wird, aus dem Innersten des Geistes zum hellen Tageslicht gefördert werden: „zu der Innigkeit des Liebesseufzers," sagt Claudius, „muß die Klarheit des Thautropfens kommen."[151]) Die Innerlichkeit als solche, die sich nicht in aller Reinheit, Klarheit und Verständlichkeit gegenständlich wird, verliert sich in das Maaßlose, Unbestimmte und Mysteriöse des Gefühls und artet aus in Frömmeln

und übertriebene Schwärmerei.[152]) Es soll Licht in uns werden (2 Corinth. 4, 6.) dadurch, daß die Gedanken, die in dem Glauben enthalten sind, denkend erfaßt und von der denkenden Vernunft entwickelt werden sowol zur eigenen Erleuchtung als auch zur Mittheilung an Andere. In der Liebe Gottes liegt auch die Erkenntniß Gottes; wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt, ganz durchdrungen von ihm. (1 Corinth. 8, 3. Gal. 4, 9.) Gott offenbaret sich der nach wahrer Erkenntniß sich sehnenden Seele und schafft in dieser Sehnsucht die wahre γνῶσις. Ohne Liebe ist die Erkenntniß nichts, doch auch die Liebe ohne Erkenntniß ist nur ein Eingebildetes. Das Gefühlte, das Innerliche muß Gestalt gewinnen durch den Gedanken, der das Innerlichste des Geistes und zugleich das Wesen und Objectivste der Sache ist, um das im Mysticismus vorhandene Dunkel aufzuhellen und dem unendlichen Inhalt Form, Maaß, Begrenzung und Bestimmtheit zu geben, ohne seine Unendlichkeit zu gefährden. Forschet in der Offenbarung (1 Thessal. 5, 21.); diese Forschung erhält den lebendigen Zusammenhang zwischen dem denkenden Subject und dem göttlichen Inhalt des Glaubens, so daß der Glaube das Denken heiligt, das Denken den Willen bestimmt und das Herz erleuchtet und erwärmt. Auf diesem Wege der fortschreitenden Entwickelung des Glaubens lernen wir Gott immer mehr kennen, wie er ist, und werden gewürdigt, mehr und mehr über den Zusammenhang seines Rathschlusses Einsicht zu gewinnen, doch immer nur stückweise, denn nicht gelangen wir zum Schauen, weil noch nicht erschienen ist, was wir seyn werden. Dies bleibt die dem Glauben inwohnende Sehnsucht (Röm. 8, 23. 1 Phil. 1, 21. 23.), der weitertreibende Stachel, der das Gefühl der Demuth erzeugt. Wehe denen, die

satt und fertig sind; wohl denen, die hungern und dürsten! Je mehr helleres Bewußtseyn von der ewigen Welt der himmlischen Wahrheit, desto mehr Offenbarung des Geistes als Grundlage aller Wissenschaft, Poesie und Tugend; desto mehr Geistesgewalt.[153]) Vor dem christlichen Glauben sollen nicht die Farben des Lebens verblassen, nicht soll durch ihn die Abkehr von der Welt und Wirklichkeit bewirkt, nicht jede Freude des Lebens verkümmert werden, indem bloß über die Sündlichkeit der Welt geseufzt und jede Berührung mit derselben gemieden wird; in dem Glauben waltet vielmehr das schöpferische Princip, welches Kunst, Wissenschaft, Sittlichkeit als ein belebender Athem durchdringt, sie in das Licht der wahren Idee stellt und so alle Gestalten des Daseyns und die gesammte irdische Natur verklärt; nicht verhält er sich bloß negativ gegen die Wirklichkeit, sondern dieselbe gestaltend, durchdringend ist er durchweg positiv und seinem Wesen nach poetisch. Die christliche Religion, wie sie durch den lebendigen Glauben vermittelt wird, ist eben so sehr für das Gefühl, als für die Vernunft; denn sie enthält alle Elemente der tiefsten Vernunft und der innigsten Liebe: sie ist durch und durch wahr, nicht bloß für das Gefühl, das in ihr seine schönste Lust und Freude findet; sondern auch für die Vernunft, die in ihr die volle Befriedigung aller ihrer Bedürfnisse, die ewig gültige Antwort auf alle ihre Fragen findet.

Wie nun das religiöse Gefühl in der Natur- und Menschenwelt die mannigfaltigsten Anregungen findet, sich ganz hinzugeben der stillen Betrachtung des Göttlichen und alles sich deutet nach der inwohnenden himmlischen Wahrheit, und überall Zusammenhang, Zweck und Einklang findet, weil es überall vernimmt das Walten

des göttlichen Geistes in naher, lebendiger, allumfassender Gegenwart, so hat es auch den Trieb in sich, dem gläubigen Gefühl eigene neue Bilder, seiner besseren Welt heilige Symbole zu schaffen, und in Gestalt, Ton und Wort auszusprechen das Geheimniß des göttlichen Waltens, und siehe, alle Künste treten herzu zur Anbetung und Verherrlichung des Allerhöchsten. Die Kunst wird die Darstellerin des Göttlichen im Irdischen, sie ruft eine neue Anschauung hervor, in welcher die Natur in die Sphäre der Geistigkeit erhoben und die Harmonie des höheren ideellen Lebens in den erscheinenden Formen der Wirklichkeit wiederhergestellt ist. Die Kunst ergreift die Formen der Wirklichkeit und bildet ihnen die Harmonie der idealen Formen ein, so daß Form und Inhalt sich durchdringen und innig verschmelzen: es hat sich mit dem Stoff, mit der Materie der Geist vermählt, er ist in ihn hinabgestiegen, hat ihn geläutert und verklärt, so daß durch die Hülle die Idee hindurchleuchtet. Diese Einigung des Sinnlichen mit dem Geistigen ist die Schönheit, welche nicht allein für den Künstler da ist, sondern für jedes Auge und Ohr, und hier ist es, wo das *ästhetische Gefühl* seine reichste Nahrung findet, indem es freudig begrüßt das Schöne, in welchem sich das Anschauliche mit einem Idealen vermählt hat. Wenn nun in den sittlichen und religiösen Gefühlen das Sinnliche auf ein Ideelles bezogen wird, insofern sie erregt werden durch besondere Fälle und individuelle Gemüthslagen, so reichen sie doch über diese weit hinaus und wenden sich ganz dem Ideellen zu, so daß das Besondere der äußeren oder inneren Anschauung nur Veranlassung und bloße Nebensache ist. Dagegen verweilt und lebt das ästhetische Gefühl ganz in der Anschauung, weil seine Aussprüche sich ausschließlich auf das

beziehen, was wir sehen und hören; hier brauchen wir das Sinnliche nicht zu verleugnen, indem die Sinne nur die gefälligen Schwestern des Geistes sind, dem sie auf blühendem Pfade die schönste Nahrung zuführen.[154]) In den Gegenständen, welche das ästhetische Gefühl als schön beurtheilt, haben sich das Reale und Ideale so mit einander durchdrungen, daß wir uns der Idee, nach der wir urtheilen, nicht immer klar und deutlich bewußt werden; dieselbe entzieht sich den bestimmten, deutlichen Verstandesbegriffen, und es wird unser ästhetisches Gefühl gerade dadurch zerstört, wenn wir uns der bloßen Reflexion überlassen. Giebt man sich bei der Lectüre eines schönen Gedichts, bei dem Anblick einer Statue oder eines Gemäldes, die das innigste Wohlgefallen erregen, auch noch so viele Gründe an, um sich darüber klar zu werden, immer bleibt noch etwas zurück, was sich nicht will aussprechen lassen; so sehr überlegen ist bei den Urtheilen des ästhetischen Gefühls die einzelne Anschauung dem Bewußtseyn der ihr zu Grunde liegenden Idee.[155]) Es sind freilich innere Zweckmäßigkeit, Uebereinstimmung, Harmonie, Ebenmaaß die Hauptformen, weswegen wir einen Gegenstand schön nennen;[156]) aber nach welchem Gesetze die Theile zu einer Einheit zusammenstimmen, gerade das Wesentliche, das Eigentlichste und Tiefste von den schönen Dingen, kurz die das Ganze gliedernde und beherrschende Idee entzieht sich der bloß reflectirenden Auffassung um so mehr, als gerade die Idee die seelenvolle Einheit ist, die nicht besonders für sich hervortritt, sondern das nur geheim von Innen heraus Gestaltende ist. Die Wirkung, welche das Schöne ausübt, beruht eben darauf, daß es ein harmonisch in sich Abgeschlossenes ist, welches sich durch die Idee von Innen heraus entwickelt und entfaltet hat, so

daß jeder Theil bedeutsam ist und das Allgemeine abspiegelt. Hier im Reiche des Schönen ist alles getilgt, was der Bedürftigkeit des gewöhnlichen Lebens angehört, hier begrüßen wir freudig eine Schöpfung, wie sie der freischaffende Menschengeist hervorgerufen hat, in welcher alles Abgebrochene, Zerrissene der endlichen Erscheinungswelt sich auflöst in eine Harmonie, die läuternd, reinigend, veredelnd auf den inneren Menschen einwirkt, und somit beglückend und beseligend wird für die Stunden der Muße.

b. Die innere Beziehung der drei idealen Gefühle zu einander.

In dem sittlichen, religiösen und ästhetischen Gefühl ist der reichste Inhalt für unser geistiges Leben eingeschlossen; sie entspringen alle drei aus dem uns inwohnenden göttlichen Urbilde und beziehen sich auf das Ewige und Unvergängliche, sie beruhen alle auf demselben idealen Boden, daher sie sich auch auf mannigfaltige Weise gegenseitig durchdringen und ergänzen. Das Gewissen gebietet uns das Ideale, das religiöse und ästhetische Gefühl urtheilen nach dem Idealen.[157]) Der Gegenstand von jenem soll realisirt und erstrebt werden, der von diesen muß gegeben sein. Das religiöse Gefühl hat aber im Verhältniß zu dem sittlichen Gefühl einen weiteren Umfang: das Gewissen richtet sich nur an uns, an jeden Einzelnen, an individuelle Handlungen und Gesinnungen; das religiöse Gefühl dagegen bezieht die ewige Wahrheit noch über die Menschenwelt hinaus und umfaßt das ganze Weltall; es lebt in einer Alles umfassenden Betrachtung. Die ewige Liebe Gottes hat die ganze Welt geschaffen; sie hat mit Allem in der Welt eine ewige Bestimmung. Wenn nun auch das religiöse Gefühl einen weiteren Umfang hat, so bleibt doch das

Gewissen schwerer zu befriedigen; denn es ist leichter zu betrachten und zu beurtheilen, als zu handeln. Aber beide leben, von denselben ewigen Ueberzeugungen getragen, in dem innigsten Freundschaftsbunde, und wenn das religiöse Gefühl alle Vorschriften des Gewissens belebt, so entsteht die religiöse Tugend der Frömmigkeit; diese ist das Glaubensgefühl, insofern wir es im Handeln offenbaren oder gleichsam das sittlich und praktisch gewordene religiöse Gefühl. — Auch zu dem ästhetischen Gefühl tritt das religiöse in die innigste Beziehung; die Religion ist ja das innerste Herz aller geistigen Regungen, sie ist die wahre Poesie des Herzens. Erregt wird das religiöse Gefühl durch die schönen und erhabenen Erscheinungen der Natur- und Menschenwelt, und schaut ahnungsvoll in ihnen die Ideen, welche Gott in unsere Brust gelegt hat. Alles Schöne und Erhabene, was in der Natur und im wirklichen Leben zerstreut und flüchtig und mit den Zufälligkeiten der Endlichkeit behaftet uns entgegentritt, bringt der schaffende Genius in der Kunst selbstständig von neuem hervor und giebt ihm in Ton, Gestalt und Wort eine reine, ideale und dauernde Form. Der Herr sagt in Göthe's Faust zu den Engeln:

Doch ihr die echten Göttersöhne,
Erfreut euch der lebendig reichen Schöne!
Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfass' euch mit der Liebe holden Schranken,
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken.

In der Religion liegt die innerste Triebkraft, den Ahnungen der himmlischen Wahrheiten, welche durch die Offenbarungen des Göttlichen erregt werden, Gestaltung zu geben und sie zu lebendiger Anschauung zu bringen, und

so entwickelt sich die Poesie der Kunst im innersten Heiligthum der Religion: das religiöse Gefühl sucht zu seinen inneren Ahnungen die entsprechende ästhetische Anschauung, das ästhetische Gefühl zu seinem schönen, erhabenen Gegenstand die höhere Idee; und ~~dieses~~ gewinnt durch die Religion seine Tiefe und himmlische Weihe. Die Kunst in Verbindung mit der Religion ist die reine Vestalinn, welche mit unbeflektem Sinn das heilige Feuer bewahrt, sie gewinnt durch diese die Schwungkraft und den Bildungstrieb, in ihren Schöpfungen das Göttliche zu verherrlichen. So ergänzen das religiöse uud ästhetische Gefühl einander: das Schöne wird der reine Leib des Religiösen und dieses die tiefe Seele des Schönen. Die Religion ohne die gestaltende Poesie der Kunst wird einerseits leicht mystisch und schwärmerisch und kann andererseits zu leerem Formelwesen und zu todtem Buchstabendienst ausarten; und die Kunst ohne die religiöse Grundlage wird flach, frivol, verfällt der Sinnlichkeit, der Lust, Genußsucht, und dienet äußeren Zwecken der Geselligkeit und weltlicher Ehrbegierde. Es haben sich daher auch Religion und Kunst stets in gegenseitigem Freundschaftsbunde lebendig entwickelt und gestaltet: bei den Griechen, deren weltgeschichtliche Aufgabe darin lag, die Idee des Schönen zu verwirklichen, war es die Kunst, welche die Religion von den Banden der geheimnißvoll wirkenden, titanischen Naturmächte befreite und die Idee des Göttlichen bestimmter entwickelte.[158]) Das Natürliche ward nur ein Mittel, den geistigen Mächten ein lebenvolles Daseyn zu geben, und durch die freischaffende Thätigkeit der Phantasie erhielten die Götter ein individuell gestaltetes Seyn; die schöne menschliche Gestalt ward die Form dieses Daseyns und die menschlich empfundene That der Inhalt des Mythus; durch ihn wurde

das zum hellen Tageslicht gefördert, was die Grundanschauung des griechischen Volksgeistes bildete, während sich in den Mysterien die symbolischen Vorstellungen von den älteren Naturgottheiten erhielten. Ferner bei den Juden, welche die Idee des Heiligen zum Bewußtseyn zu bringen berufen waren, ist es die Poesie gewesen, die das jüdische Gesetz vergeistigte. Endlich die höchste Poesie ewiger Liebe erschien im Christenthum, welches als Mittelpunkt der Weltgeschichte der Kunst ihre hohe Aufgabe hinstellt: die Geschichte, die Welt als den Schauplatz des Herrn aufzufassen, worin die sittlichen Mächte Gottes Gegenwart verkündigen, wo Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldenen Eimer reichen, dies das große, erhabene Gebiet der christlichen Kunst, hier die reiche Welt, wo die Verherrlichung Gottes gefeiert werden kann.[159]) Ist aber dem schaffenden Künstler das Bewußtseyn des Göttlichen im Menschen entzogen, vernimmt er daher auch nicht draußen in der Natur und Welt die Offenbarungen Gottes, dann verliert die Kunst ihre Schwungkraft und wendet sich bloß der sinnlichen Welt zu, sie dient äußeren Zwecken, bei dem eitlen Verlangen zu glänzen, und eine starke Wirkung hervorzubringen, die Gemüther aufzuregen und fortzureißen, oder sie schmeichelt dem sinnlichen Genuß, der nur nach Vergnügung und ergötzlicher Zerstreuung lechzt und nur für die pikantesten Schärfen der Genüsse noch empfänglich ist. Durch diese Entweihung wird die Kunst, welche uns hoch über alles Sinnliche erheben, uns von den niederen Affecten befreien soll, zu einer Dienerin der Sinnlichkeit.[160]) Der wahrhafte Dichter dagegen fühlt den Gott im Busen, er ist der gottbegeisterte Seher: was das Herz bewegt, was dem Geist Aufschwung gewährt, was bewußtlos noch im Schooße der Zeiten ruht,

davon giebt er Kunde, und die Poesie gewinnt eine Prophetengabe und ist das Auge, das nimmer schläft, sie spricht mit gleicher Klarheit von den Dingen, die da waren, wie von denen, die noch kommen sollen, und wägt mit gewaltiger, nie zu hemmender Hand die Schicksale der Völker und Zeiten; denn sie ist die Stimme Gottes in der Zeit. [161]) — Wie das religiöse und ästhetische Gefühl in der innigsten Verwandschaft zu einander stehen, ebenso tritt auch das sittliche Gefühl zu dem ästhetischen in eine innere Beziehung; es wird belebt durch den Anblick geistiger Schönheit, welche als verwirklichtes Ideal in der Dichtung nicht ein Vorübergehendes, sondern Bleibendes ist. Während das sittliche Gefühl als das Gewissen das Ideale ausspricht, was erstrebt und verwirklicht werden *soll*, urtheilt das ästhetische Gefühl nach dem Idealen, welches sich bereits verwirklicht hat. Alles, was je unser Geist erwog, was je unser Herz hob und niederschlug, tritt lebendig uns in der Dichtung entgegen, die läuternd und reinigend einwirkt auf unser sittliches Gefühl und durch ihren allseitigen Reichthum den Mangel der Erfahrung unseres äußerlichen Lebens ergänzt. Wird nun das Menschenleben nach den sittlichen Ideen beurtheilt, wie sie sich in der Erziehung des Menschengeschlechts vollbracht und vollzogen haben, dann wird das Gute zu einem sittlich Schönen, und das ästhetische und sittliche Gefühl in seiner gegenseitigen Durchdringung faßt die menschliche Tugend als sittliche Schönheit auf, wie sie sich in den verschiedenen Aeußerungen des Menschenlebens wirksam zeigt, und hat somit zu seinem Gegenstande das wirkliche Seyn, welches zugleich Sollen (Muster) ist, den Zweck, der zugleich realisirt ist. Das geistige Menschenleben, wie es in dem stetigen, kühnen Streben, in dem ununterbroche-

nen Ringen und Kämpfen unserer Anschauung in den mannigfaltigsten Gestalten erscheint, bietet ein großes, erhabenes Schauspiel dar, und ist in dieser seiner Entwickelung wunderherrlicher, als jede Schöpfung der Natur; wenn hier uns nur die Sinnbilder des Geistes erscheinen, so tritt uns in der Menschengeschichte der Geist selbst in seiner ganzen Bedeutsamkeit unverhüllt entgegen und weist hin auf die höhere Lenkung der menschlichen Dinge, die vernehmlich zu uns aus aller Geschichte redet.[162]) Hier offenbart sich uns die unendliche Entwickelungsfähigkeit des menschlichen Lebens und zeigt, was der Einzelne erreichen kann, im lebendigen Beispiele der verwirklichten Ideale des Schönen und Großen. Wie nun das ästhetische Gefühl nicht nach einer vorgefaßten, abstract allgemeinen Regel urtheilt, sondern lebendig den Dichtergeist erfaßt, wie er, das Einzelne schöpferisch durchdringend, in bedeutsamen Gestalten aus dem Gedichte selbst hervortritt, ebenso dürfen wir, wenn wir die Geistesschönheit im fremden Leben betrachten, nicht unsere Regel des Guten, die Norm unseres Gewissens für unsere Worte, Gesinnungen und Handlungen anlegen, sondern wir müssen es in sich selbst auffassen, wie es in seiner eigenen Gestaltung und Fortentwickelung unter den gegebenen Umständen und obwaltenden Bedingungen geworden ist, wir müssen es nach seinem eigenen Werth, seiner eigenen inneren Bedeutung beurtheilen und es als etwas Selbstständiges für sich gelten lassen. Wir müssen uns ganz hineinleben und hineinempfinden in die fremden Zustände, damit sich unsere Betrachtung vor Einseitigkeit bewahre oder wir nicht von einem bereits errungenen höheren Standpunkte aus ungerechte Anforderungen machen. Erst bei einem solchen liebevollen sich Hingeben an ein fremdes Geistesleben vertieft man sich vorurtheilsfrei in die Natur seines

Gegenstandes und faßt ihn in seinem Werden und Wachsen mit reinem, unbefangenen Sinn auf, so daß die gestaltende Idee sich von selbst hervordrängt und in ihrer reichen Fülle sich vor uns erfaltet und jede geschichtliche Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrem inneren Wesen aufgefaßt wird.[163a]) Wenn auf solche Weise der innere Proceß unserer historischen Betrachtung vollständig rein erhalten wird, erst dann erkennen wir in jeder ächt menschlichen Schönheit eine ewige, unsterbliche Würde an, und das Gute stellt sich in der Harmonie des inneren und äußeren Lebens als das *καλὸν καὶ ἀγαθὸν* dar.

Es stehen also die unserem höheren Vernunftleben inwohnenden Gefühle in einer inneren Beziehung zu einander und in einer harmonischen Uebereinstimmung: das ästhetische Gefühl gewinnt durch das religiöse seine Tiefe und durch das sittliche seinen Ernst; das religiöse durch das ästhetische seine frische Lebendigkeit und durchsichtige Klarheit, und durch das sittliche seine Stärke und Thatkraft; das sittliche schöpft endlich aus dem ästhetischen seine beste, edelste Nahrung und erhält durch das religiöse seine himmlische Weihe und Heiligung. In dieser inneren Verwandschaft und lebendigen Wechselbeziehung stellen diese idealen Gefühle sich dar als die unmittelbarsten Offenbarungen des unserer Vernunft inwohnenden göttlichen Ebenbildes und bezeugen die unmittelbarste Gegenwart des Göttlichen in unserem Bewußtseyn. Gemeinsam ist den idealen Gefühlen, daß wir durch sie unmittelbar bestimmt werden, und ohne weitere Reflexion darüber urtheilen, was wahr, gut und schön ist; sie verhalten sich also theoretisch und werden die lebendige Grundlage für unsere Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen, indem ihren Inhalt die Vernunft

denkend erfaßt, und weiter entwickelt und entfaltet. Soll nun aber der Inhalt der Gefühle auch für uns da seyn oder nicht, für uns einen Werth haben oder nicht, so muß ein neues Moment hinzukommen, nemlich der Wille, als die sich selbst bestimmende Kraft des Geistes, welche in Verbindung mit dem Gefühl das Herz ist, das sich im Wünschen und Verabscheuen, in Zuneigung und Abneigung, im Lieben und Hassen offenbart; es wird das Gefühl **praktisch** und als solches Grundlage des Handelns.

2. Die Gefühle des Handelns.

a. Die Formen des praktischen Gefühls.[163b)]

Das Gefühl als theoretisch spricht aus, was innerlich zum unmittelbaren Bewußtseyn gekommen ist; wird nun zugleich berücksichtigt, was die Gegenstände für uns sind und seyn sollen, insofern sie für uns einen **Werth** haben und **Zweck** unseres Bestrebens werden, dann verbindet sich mit dem Gefühl der Wille, welcher zunächst durch dasselbe bestimmt eine Beziehung erhält auf das, was seyn soll, was zu realisiren ist, und der Wille als Gefühl eines Sollens ist **praktisches Gefühl**. Je nachdem nun etwas dem werthvollen Gegenstand, dem Sollen angemessen oder unangemessen ist, und der Fühlende sich in seinen besonderen Zuständen mit dem Sollen in Harmonie oder Disharmonie sieht, entsteht der ganz allgemeine Gegensatz des **Angenehmen** und **Unangenehmen**. Bestimmt wird aber der Wille besonders dadurch, daß eine Disharmonie empfunden wird, indem das Gefühl des Mangels sich geltend macht, welcher in dem **Reiz** etwas Objectives wird, das wegen des empfundenen Bedürfnisses erstrebt

wird; der Reiz treibt das Subject, die ihm fehlende Erfüllung aufzuheben, den Mangel als seine Schranke zu negiren. Der Wille als das Bestreben die in dem Bedürfnisse gegebene Schranke zu negiren, ist der Trieb, welcher als solcher eine ganz bestimmte Richtung hat; denn der Wille wird zu etwas Bestimmtem, was reizt, getrieben. Der Reiz individualisirt sich daher im Triebe; durch diesen wird ein bestimmter Reiz empfunden, welcher das Subject über sich hinaustreibt, so daß es sich zur Befriedigung des Reizes nach Außen wendet. Gelingt es, den Mangel zu negiren, so ist das hierdurch vermittelte Selbstgefühl der Zustand der Lust; kommt es aber nicht zu einer Ueberwindung des Mangels und bleibt die Unangemessenheit des Innern mit dem Aeußern, so entsteht der Zustand der Unlust. Lust und Unlust sind also die bestimmteren Formen des Gegensatzes von dem Angenehmen und Unangenehmen. Das Thier kommt über diesen Gegensatz von Lust und Unlust nicht hinaus; es überläßt sich ohne Reflexion dem gerade gegenwärtigen Impulse; der jedesmalige Inhalt seines Triebes ist auch sein letzter Zweck; es muß dem Triebe, der sich ihm darbietet, gehorchen und wegen der Gewalt und Nothwendigkeit desselben ist die Natur des Thieres die selbstsüchtige, wie sie sich in der Selbsterhaltung wirksam zeigt.[164]) Der Mensch ist aber nicht bloß ein Sinnenwesen, wie das Thier, welches von sich nur in der Gegenwart weiß und auf das Vorliegende beschränkt nichts Anderes als den Moment genießt, sondern als geistiges Wesen wird er sich des Allgemeinen bewußt und das sinnlich Gegenständliche des Reizes gewinnt durch die Vorstellung geistige Existenz und wird ein von den Unterschieden der Zeit Unabhängiges. Hierdurch ist der Mensch erst fähig, seinen Zuständen die Unmittelbar=

keit zu nehmen und ihnen im Herzen eine bleibendere Dauer zu geben; das Herz ist, was ich bin, nicht bloß was ich augenblicklich bin, und es entwickelt sich aus den einfachen Elementen der Lust und Unlust eine Mannigfaltigkeit von neuen Bestimmungen.

Zunächst wird die durch die Vorstellung vermittelte Willensbestimmung zum Begehren,[165]) und es wird der Trieb, insofern er auf Gegenstände gerichtet wird, welche eine Befriedigung zu versprechen scheinen, zu einem Gelüsten, welches ein Lustbekommen zu sinnlichen Gegenständen ist in Folge der lebhaften Vorstellung von möglichen Genüssen. Das Gelüsten ist die werdende Begierde; gewinnt nun der durch die Vorstellung vermittelte Trieb eine bestimmte Richtung, so wird er Begehren. Ist der Gegenstand dem Wesen des Triebes entsprechend, so ist das Begehren ein positives, ein Habenwollen; im entgegengesetzten Fall ist es ein negatives, stößt den Gegenstand von sich, ein Verabscheuen, welches sich näher entweder in dem Vernichten des Gegenstandes oder in der Flucht vor demselben darstellt. Die Formen, in denen sich das Begehren darstellt, sind: Her damit! Fort damit! Insofern nun das Begehren auf ein Bestimmtes, Einzelnes gerichtet ist, ist es ein sinnlich unmittelbares, was sich in dem natürlichen Begehren und dem natürlichen Widerwillen kund giebt; insofern aber das Einzelne als Gegenstand des Begehrens zugleich ein Vorgestelltes ist, so wird ihm dadurch die Form der Einzelnheit abgestreift, und dies giebt sich näher darin zu erkennen, daß das directe Begehren nur ein Mittel zu einem vorgestellten höheren Zweck ist. Das Begehren um eines vorgestellten Zweckes willen ist ein mittelbares, reflectirtes, in welchem das Gewollte die Verwirklichung des Zwecks ist. Die Willensthätigkeit ist

daher nicht mehr, wie beim Triebe, darauf gerichtet, den Mangel eines Bedürfnisses zu negiren, oder wie bei der Begierde, die Selbstständigkeit eines Gegenständlichen aufzuheben, um es sich anzueignen, sondern der Zweck ist das Wesentliche, von welchem der Wollende angezogen wird, so daß er diesem nachgehend, nicht um seiner selbst willen, sondern um des Gewollten willen nach ihm verlangt. Der Mensch unterzieht sich in der Krankheit dem Unangenehmen der Arzneimittel, dem Schmerze einer Operation, um dadurch wieder gesund zu werden. Der Wille wird zur *Neigung*, in welcher sich das Begehren als momentane Aeußerung des praktischen Gefühls aufhebt. Die Neigung schließt das Begehren nicht von sich aus, indem sie es aber in sich schließt, stumpft sie zugleich seinen Stachel ab. Es ist ihr nicht um einen momentanen Genuß zu thun, um das Habhaftwerden und das in sich Aufnehmen eines einzelnen Gegenstandes, sondern um einen bleibenden Zusammenhang mit demselben, daher sie auch nicht den egoistischen Charakter des Triebes und des Begehrens hat; ihr Gegenstand muß, während er genossen wird, erhalten werden, und eben deshalb hat sie, weil ihr Ziel nicht, wie bei dem sinnlichen Begehren, so vorübergehend ist, einen stilleren und bleibenderen Charakter; sie ist *constante Willensrichtung*. Was das Gelüsten für die Begierde ist, das ist der *Hang* für die Neigung, welcher durch Geschlecht, Alter, Temperament, Anlagen und durch andere Naturbestimmtheiten des Individuums sich mannigfaltig besondert; als ursprünglich ist er angeboren, als Verhältniß ist er einer und auf Eins gerichtet, es ist ein Hang da zu etwas. Die ~~Betheiligung~~ Betätigung des Hanges nun ist die Neigung, welche sich positiv in der *Zuneigung*, negativ in der *Abneigung* offenbart. Da der Hang etwas

Angebornes ist und hierin der Einzelne der Naturbestimmtheit erliegt und die Neigung aus demselben hervorgeht, so kann keiner sich eine Neigung geben; doch, weil sie aus dem Hange hervorgeht, bleibt jeder für diese verantwortlich und zurechnungsfähig.[166]) Er kann durch das Bewußtseyn über sie, so wie durch die Freiheit seines Willens seinen Hang beherrschen und umbilden; aber immer wird der Hang wieder hervordrängen und einem zur steten Empörung geneigten Vasallen zu vergleichen seyn:

Naturam expellas furca, tamen usque recurret.

Hor. ep. 1, 10, 24.

Als durch den Hang vermittelt ist die Neigung qualitativ von der Begierde verschieden; sie stürzt sich nicht, wie diese, auf ihren Gegenstand, sondern neigt sich zu dem ihrigen, geht ihm nach, verfolgt ihn; gegen die auflodernde Entzündlichkeit der Begierde ist die Neigung ein fortdauerndes, stilles Feuer.[167]) Sie will in einem Anderen seyn und doch das Andere als ein Anderes bestehen lassen, daher sie wegen ihres minder egoistischen Charakters eine nähere Beziehung zur Liebe gewinnt, und die Sprachen gerne die Neigungen als Liebe bezeichnen. Verschieden gestalten sich nun die Neigungen nach den Gegenständen: das einfachste Verhältniß ergiebt sich, wenn das Subject und Object der Neigung zusammenfallen; es findet hier ein Wohlgefallen an sich selber statt, das sich näher darstellt als Selbstliebe,[168]) Eigenliebe, als Ehr- und Gefallliebe. In den beiden letzteren Eigenschaften tritt hervor die Anerkennung und das Geltenlassen Anderer, bei denen man eine Geltung haben will, und in dieser Beziehung auf Andere ist enthalten die Neigung zu Anderen, welche sich bei der Verschiedenheit von Subject und Object wie-

der positiv und negativ als Zu- und Abneigung darstellt, und zwar als Theilnahme und Schadenfreude, als Mitleid und Neid, als Gunst und Ungunst, als Achtung und Mißachtung.[169]) Insofern nun die Selbstliebe erst ihre Wahrheit hat in der Neigung zu Anderen, so weist jede auf die andere hin, und es erzeugt sich die gegenseitige Neigung, so daß Zuneigung mit Zuneigung, und Abneigung mit Abneigung vergolten wird, was sich näher darstellt als gegenseitiges Interesse, dem der Groll entgegensteht, und als Verlangen nacheinander, dem als Gegensatz der Haß[170]) entspricht, und endlich als verlangende Liebe, der sich die Feindschaft gegenüberstellt. Auf diese Weise entwickelt sich das System der Neigungen als bleibender Willensrichtungen, deren Complex eben das ist, was wir Gemüth nennen;[171a]) aus den Neigungen hervorgehend ist es unveränderlich, wie sie, und verschieden von dem Temperament, welches als Naturell ein Angebornes ist. Jedes Gemüth ist als die beherrschende Mitte der Neigungen eine Totalität von den innern Stimmungen der Seele; in besonderen, individuellen Fällen herrscht aber immer diese oder jene Bestimmtheit vor, in welcher sich das Subject entweder verfestigen oder daraus zu anderen Bestimmtheiten übergehen kann. Immer entspringt jede einzelne That aus der unveränderlichen Gemüthsart und der Mensch ist für sie, weil für diese verantwortlich. Der Zustand, in welchem das Gemüth sich im Gleichgewicht aller Neigungen befindet, und leicht von der einen in die andere übergeht, heißt Gemüthlichkeit. In der Neigung, welche sich ihrem Gegenstand naht, ihm nachgeht, zu ihm angezogen wird und ihn an sich zieht, ohne durch ihre Behandlung sein Daseyn zu stören, stellt sich das Sub-

ject ebenso selbstständig dar, als der Inhalt, auf den sie gerichtet ist, und dies gegenseitige von einander Freiseyn, während doch zugleich die höchste Innigkeit statt findet, ist die unmittelbare Schönheit des Gemüths. Man gebraucht auch zur Bezeichnung der Gefühle des Wohlwollens und der Liebe, überhaupt der Neigungen, die wir für andere haben, das Wort Herz, welches sich dann noch näher auf die Wärme des Gefühls oder auf Mangel und Kälte bei Glück und Unglück des Nebenmenschen bezieht. Das Gemüth, insofern es alle Neigungen gleichmäßig aus sich hervortreten läßt, ist als die Einheit derselben, ebenso unthätig, wie die Gemüthlichkeit; denn erst der Widerspruch allein drängt zu einem bestimmten Wirken hin. Es muß also das Gemüth aus dem ruhenden Centrum heraustreten, es muß bewegt werden, damit etwas Bestimmtes gewollt werde. Daher ist die Gemüthsbewegung[171b]) für ein bestimmtes Wollen nothwendig; als Aufhören der Gemüthlichkeit ist sie das Ende der in sich stetigen und stillen Neigung, und stellt sich als Gefühl des gesteigerten Daseyns in der Freude dar, als Gefühl des gestörten Daseyns in der Trauer; tritt die Vorstellung eines künftigen Guts hinzu, das Freude verheißt, so bewegt Hoffnung das Gemüth, sowie durch das Hinzutreten der Vorstellung von einem herannahenden Uebel, das Trauer bereitet, sich Furcht im Gemüthe geltend macht. Das Gemüth erhält eine bestimmte Richtung durch die innere Bewegung, und wenn diese sich desselben ganz bemächtigt, so wird dadurch das Gemüth als die alle Neigungen gleichmäßig umfassende Einheit gestört, und es tritt die Gemüthsstörung, die Leidenschaft ein. Es ist nun nicht mehr das Gemüth als solches die beherrschende Mitte, sondern es entsteht der Zustand des

Außersichseyns, in welchem das Subject leidend ist. Die Sprache hat zur Bezeichnung der Unselbstständigkeit des Subjects gegen die Macht des Gefühls verschiedene Ausdrücke: es übermannt mich, es reißt mich hin, ich erliege, ich vergesse mich, ich weiß nicht, wie mir geschieht u. dgl. m. Auf ein Bestimmtes gerichtet und zur Thätigkeit stachelnd vereinigt die Leidenschaft die innere Fülle der Neigung mit der Schärfe des Begehrens und hat mit diesem die Richtung auf das Habhaftwerden eines Gegenständlichen gemeinsam, und sowie das Begehren aufhört mit Erreichung seines Ziels, so ist auch hierin die Leidenschaft demselben zunächst gleich. Die Leidenschaft als eine so vorübergehende ist Affect, in welchem die Neigung aus ihrer stillen Bewegtheit zum Begehren zurückkehrt. Sein Eigenthümliches hat er aber darin, daß er verschieden vom Begehren ohne Befriedigung vorübergehen kann, und daß er, wie die Neigung, die Befriedigung zwar noch überdauert, doch nicht so bleibend, wie diese, ist. Tritt daher im Affect die positive und negative Seite der Zuneigung und Abneigung hervor, so verbindet dieselbe sich mit der Entschiedenheit des Begehrens, doch macht sich in dieser Verbindung immer noch das Eigenthümliche des Affects geltend: die Sehnsucht, in welcher die Zuneigung den Charakter des Begehrens erhält, kann ohne Erfüllung aufhören, und der Zorn, in welchem die Abneigung sich geltend macht, hat nicht das Lauernde des Hasses,[172]) noch das Fliehen des Abscheus, sondern er sucht ein Zusammentreffen, um sich in Wort und That zu äußern; doch kann er auch verrauchen, ohne sich ausgelassen zu haben. Verbindet sich mit der Zu- und Abneigung das mittelbare Begehren, in welchem die Verwirklichung eines Zwecks, eines vorgestellten Guts, das eigentlich Gewollte

ist, so ergiebt sich der Affect der Vergeltung, welcher sich näher darstellt als Dank- oder Rachegefühl. Wie nun aber das durch den Zweck vermittelte Begehren zu der bleibenden Neigung sich fortgestaltete, so kann auch die Leidenschaft, in welcher Neigung und Begehren als Momente enthalten sind, zu einer beharrlichen werden, welche als solche nicht auf einen einzelnen Gegenstand gerichtet ist, sondern auf eine ganze Gattung. Die Habsucht geht auf den Besitz überhaupt und hört nach der einzelnen Befriedigung nicht auf. In der beharrlichen Leidenschaft ist die Gemüthsstörung eine bleibende und ist als Sucht krankhaft, und ihre Heilung schwierig. Da nun die beharrlichen Leidenschaften dadurch entstehen, daß der Affect ganz eingeht in eine Neigung und derselben sich bemächtigt, so sind sie entsprechend den verschiedenen Neigungen, die sich zur Sucht gesteigert haben, und wir erhalten demnach die Selbstsucht, Eigensucht, die Gefall- und Ehrsucht; ebenso bilden sich die Neigungen zu Andern, sowie auch die gegenseitigen Neigungen zu krankhaften Extremen aus und können sich bis zum Wahnsinn steigern, wie z. B. in der leidenschaftlichen Liebe und in der Feindseligkeit.

Es haben sich nun in der Lust und Unlust, im Begehren, in den Neigungen, Affecten und Leidenschaften die verschiedenen Formen des praktischen Gefühls ergeben, durch welche der Wille auf mannigfaltige Weise bestimmt wird. In der Leidenschaft erreicht das Bestimmtwerden des Willens sein Extrem, indem er hier in der höchsten Form der Unfreiheit erscheint. Das Ziel des Willens ist aber zu werden der freie, vernünftige, sich hindurchzukämpfen durch die Triebe, Neigungen und Leidenschaften, um die ihm durch die denkende Vernunft inwohnenden Bestimmungen zu realisiren. Insofern nun

die Leidenschaft sich ausschließlich ganz dem Dienste eines bestimmten Inhalts hingiebt, negirt sie dadurch zugleich alle übrigen Bestimmtheiten (Determinationen) des Willens, unterscheidet sich von ihnen, und in der Macht des Subjects liegt es zu bestimmen, welcher besondere Gegenstand gerade dasselbe erfüllen soll; kommt nun hinzu, daß der Wille als solcher die Möglichkeit hat, alle seine Bestimmungen zu realisiren, so ergiebt sich zunächst der Standpunkt, auf welchem nach Befriedigungen aller Begierden, Neigungen und Leidenschaften gestrebt wird, um hierdurch glücklich zu werden, indem man das Glück darin setzt, für seine Triebe die Angemessenheit des äußeren Daseyns zu finden.[173]) Der Wille ist dann die über allen seinen Bestimmtheiten und Determinationen schwebende Allgemeinheit, und indem er von denselben abstrahirt, ist seine Freiheit eine abstracte, welche alles Bestimmtseyn als Schranke ausschließt, und zugleich eine formelle, weil jeder bestimmte Inhalt als Schranke ausgeschlossen ist; es fehlt das Princip der Besonderung, welches, sich aus sich selbst bestimmend, durch die mannigfaltigen Formen des praktischen Gefühls sich hindurchsetzt und durchführt und sie wahrhaft durchdringt, ein Princip, welches gewonnen wird in dem sittlichen Zweck, in dem Guten, von welchem der Wille erfüllt wird. So lange dem Willen alle Formen des praktischen Gefühls, durch die er bestimmt werden kann, noch gleich gelten, ist er einer Wagschaale ähnlich, die hin und her schwebend den Ausschlag noch nicht erhalten hat; als formell frei bewährt sich der Wille, indem er über die verschiedenen Beweggründe als das ihn Determinirende reflectirt. In diesem Reflectiren vergleicht er, wägt er ab, deliberirt, er ist wählender (kürender) Wille, Willkür. Das Ende der Deliberation führt zum Beschluß, und

indem der Wille alle andere Beweggründe ausschließt und sich zur Wirklichkeit entäußert, kommt es zum Entschluß. Die Entscheidung ist Willkür;[174]) das vom Willen im Entschlusse Ausgeschlossene bleibt seine Schranke, denn er wählt nur unter den einzelnen Determinationen. Die Willkür ist die Freiheit eines Sclaven, dem die Ketten, welche er zerbrochen hat, noch nachschleppen; sie hat in ihrer Reflexion stets Gründe und kann mit der Nothwendigkeit des einen Triebes gegen den anderen ankämpfen; die Entscheidung bleibt eine egoistische, man bestimmt sich, weil es so gerade beliebt; höchstens wird sie zur Klugheit, welche die Summe der möglichen Genüsse berechnet und nur da aufgiebt und fahren läßt, wo der Verlust nur einen um so größeren Gewinn verheißt.[175a]) Es kommt also auf diesem Gebiet zu keiner wahrhaften Selbstbestimmung. Der Wille muß nicht bloß wählen unter seinen einzelnen Determinationen, sondern sich zu dem bestimmen, was sein wahrhaftes Selbst ist, zu dem allgemeinen, vernünftigen Zweck, wie dieser durch das Denken gesetzt ist, durch welches das Unbestimmte und Grenzenlose der Triebe, Neigungen und Leidenschaften überwunden und die wahrhafte Freiheit, wie im Erkennen, so auch im Handeln gewonnen wird.

b. Die Formen des praktischen Gefühls in ihrem Verhältniß zur denkenden Vernunft.

Die bisher entwickelten Formen des praktischen Gefühls gewinnen erst dadurch ihre wahrhafte Bedeutung, wenn sie sich zu dem allgemein vernünftigen Zweck nur als Material verhalten, so daß die Idee des Guten die dasselbe durchdringende und belebende Einheit ist;[175b]) erst dann kann mit Recht gesagt werden, daß alles

Große, Edle und Schöne seinen Ursprung im Herzen habe: Lust, Trieb, Neigung, Leidenschaft bilden dann die lebendige Grundlage zur Realisirung des absoluten Zwecks des Guten, und der Gute ist der, welcher diesen Zweck mit Muth und Entschiedenheit ausführt. [176]) Die Lust, welche gesucht wird, ist dann nicht beschränkt auf das bloß Sinnliche, sondern es werden die höheren geistigen Güter der Gegenstand des reinsten Wohlgefallens; die sittlichen, religiösen Wahrheiten, die Werke der Kunst sind es, denen unser Herz sich in edlem Wohlgefallen zuwendet, und wenn die sinnliche Lust gewisse Empfindungen liebt, weil sie unseren momentanen Lebensäußerungen entsprechen, so fühlt sich jenes Wohlgefallen von einer viel höheren und bleibenden Zweckmäßigkeit angezogen; denn nichts entspricht so sehr unserer ewigen Bestimmung, dem wahrhaften Selbst unserer bleibenden Persönlichkeit, als das Wahre, Gute und Schöne, und daher wird das Streben nach den Tugenden jeder Art, nach Erkenntniß der Wahrheit und nach Hervorbringung des Schönen von dem reinsten Lustgefühl begleitet, da es etwas absolut Zweckmäßiges für unser eigenstes Selbst ist und einen bleibenden Werth in unserem geistigen Leben gewinnt. Das Angenehme der sinnlichen Lust und das Wohlgefallen am Sittlichen sind beide insofern verwandt, daß darin eine Beziehung auf uns statt findet; jenes bezieht sich aber auf unseren vorübergehenden Lebenszustand, dieses auf unsere bleibende Person. Die Lust am Angenehmen ist ganz eigennützig; denn abgesehen von dem Genießenden hat das sinnliche Vergnügen für sich keinen Werth, weil es abhängig ist von den sinnlichen Eindrücken der Dinge auf unsere Empfindungen, die sich bei den einzelnen Individuen verschieden gestalten: jeder hat seine eigene sinnliche Lust; daher ist die

Lust am Angenehmen ganz eigennützig. Auch das Wohlgefallen am Guten ist nicht uninteressirt; denn ich will ja das sittlich Gute für mich haben, ich will es in meinen Besitz bringen. Es bleibt auch hier ein Interesse, wenn es auch das edelste ist, dessen die menschliche Natur fähig seyn kann. Es behalten nun aber zugleich die Tugenden ihren Werth, ich mag darnach streben oder nicht; sie haben keinen relativen, sondern einen absoluten, ewigen Werth, wo sie auch erscheinen mögen, und das Wohlgefallen an einem solchen, was seinen Werth in sich selbst hat, kann kein sinnliches seyn, sondern ist ein reines, edles, geistiges. Sehen wir dabei nun ganz von uns ab, ob wir es besitzen oder zu besitzen streben, dann ist dies Wohlgefallen zugleich ein uninteressirtes. Dasjenige, was rein durch sich selbst wirkt, durch seine innere Harmonie und Bedeutsamkeit, ohne einem außerhalb desselben liegenden Zwecke zu dienen, ist das Schöne, und somit ergeben sich drei Arten von Lustgefühlen: das Lustgefühl am Angenehmen, das sinnlich und eigennützig interessirt; das Wohlgefallen am Guten, welches geistig und auf eine edle Weise interessirt; das Wohlgefallen am Schönen, welches ganz rein und uninteressirt ist.[177]) Durch das Wohlgefallen am Guten und Schönen wird das Gute und Schöne in unser Herz verpflanzt, es wird für uns ein Werthvolles, bleibt nicht nur Erkenntnißsache, sondern ist die innigste, größte Herzensangelegenheit. Es hängt also der Werth der Lust von der Thätigkeit ab, deren Abschluß sie ist; denn es erzeugt sich die Lust in der ungestörten Thätigkeit und begleitet dieselbe in ihrer vollen, ungehemmten Wirksamkeit. Jede Thätigkeit hat ihre eigene Lust, und diese wird um so reiner und ungetrübter genossen, je mehr sie sich an eine solche Thätigkeit anschließt, welche des Uebermaßes nicht

fähig ist; eine solche Thätigkeit ist aber dem Menschen in den geistigen Gütern verliehen, deren Besitz der ungestörteste ist.[178]) Aristoteles macht es nun besonders geltend die unterschiedenen Thätigkeiten der Seele, die vernunftlose und vernünftige, in ihrer inneren Einheit aufzufassen und das nicht auseinander zu reißen, was wesentlich zusammengehört.[179]) Das Vernunftlose ist fähig, der Vernunft zu folgen; es hat zwar die Vernunft nicht in sich, aber es ist doch das für die Vernunft Empfängliche und verhält sich zu derselben, wie das noch unentschiedene, in sich entgegengesetzte Seyn der Anlage zu dem vollendeten Seyn der wirksamen Formbestimmung, welche den Gegensatz überwindet. Die Triebe sollen nicht unterdrückt und vernichtet, sondern gereinigt und geläutert werden, indem ihnen das Schrankenlose in ihrer Natürlichkeit genommen wird und die Vernunft das sie umbildende, umgestaltende Princip ist. Auf diese Weise gestaltet sich das System der Triebe und Neigungen zu einem ihnen entsprechenden System von Tugenden.[180]) Wie es nun bei der Lust, bei den Neigungen und Trieben auf die besondere Bestimmtheit des Inhalts ankommt, eben so auch bei der Leidenschaft, welche als das völlige Aufgehen des Subjects in einen besonderen Inhalt die Form für das Größte und Bedeutendste werden kann. Es kommt auch hier auf den Zweck an, in welchen das volle Pathos hineingelegt wird. Aus der Leidenschaft geht erst die Entschlossenheit des Handelns hervor und es wird durch sie das Charakterlose der Unentschlossenheit überwunden. Es ist daher mit Recht gesagt, daß nichts Großes ohne Leidenschaft ausgeführt ist. Der Held der Weltgeschichte tritt in den Dienst eines substanziellen Zwecks, und indem er ganz in denselben aufgeht, opfert er seine selbstsüchtige

Persönlichkeit und gewinnt seine Freiheit im Dienst und als Werkzeug eines göttlichen Zwecks, welcher zugleich ein nothwendiger ist und nach dem ewigen Rathschluß Gottes ausgeführt werden muß. Luther auf dem Reichstag zu Worms rief aus: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir! Amen.“ Dies ist das volle Pathos, in welchem der zu vollbringende Zweck ergriffen wird mit klarem, entschiedenen Selbstbewußtseyn, durch welches sich die Nothwendigkeit zur schöpferischen Freiheit verklärt. Aus solchen Momenten der Geschichte blickt uns der Geist des allwaltenden Gottes an: es offenbaren sich die ewigen Gesetze der sittlichen Weltordnung in den allgemeinen substanziellen Mächten des Handelns, die zu ihrer Bethätigung und Verwirklichung der menschlichen Individualität bedürfen, in welcher sie das treibende Pathos werden. Die formelle Freiheit liegt zunächst darin, auch anders zu können und sich den substanziellen Mächten des Lebens entgegenzusetzen; doch das wahrhafte Pathos ist enthalten in dem Nichtanderskönnen und die wahrhafte Freiheit liegt in dem Begreifen dieser Nothwendigkeit. Indem sich das Allgemeine so ganz zusammenschließt mit den besonderen Individuen und sie in ihrem gesammten inneren Leben als die bewegende und treibende Macht durchdringt, stellt sich die menschliche Individualität dar als Charakter; in diesem bleibt innerhalb des allgemeinen Pathos, das die wesentliche Einheit bildet, die Fülle und Lebendigkeit der Individualität erhalten, wie sie sich in den verschiedenartigsten Zuständen und Lagen des Lebens entfaltet. Während sich in den mannigfaltigen Neigungen und Trieben die Gemüthsart des Menschen offenbart, bethätigt sich der Charakter in den allgemein sittlichen Be-

stimmungen, durch welche die Handlung ihre feste Gestaltung erhält und ihre Entschiedenheit gewinnt.

Wahrhafte Bedeutung gewinnen also die mannigfachen Formen des praktischen Gefühls erst in ihrer näheren Beziehung zu dem allgemein vernünftigen Zweck. Schiller sagt in Bezug auf die innere Einheit der vernunftlosen und vernünftigen Thätigkeit der Seele:

„Wie verfährt die Natur, um Hohes und Nied'res im Menschen
Zu verbinden? Sie stellt Eitelkeit zwischen hinein.“[181])

Schiller war es auch, der ankämpfte gegen Kant's Dualismus, durch welchen Sinnliches und Sittliches, Neigung und Pflicht als zwei unversöhnliche Feinde einander gegenübergestellt wurden. Nach Kant besteht nemlich die Unendlichkeit der praktischen Vernunft darin, sich von allen Bestimmungen, die aus den Trieben und Neigungen hervorgehen, unabhängig zu machen, und sich durch die Selbstthätigkeit (Spontaneität) der Vernunft bestimmen zu lassen. Alles in den Empfindungen und Gefühlen unmittelbar Vorhandene sind heterogene Principien für den Willen, und wenn die hieraus hervorgehenden Bestimmungen zum Zweck gemacht werden, so folgt der Wille einer außerhalb der Vernunft liegenden Macht; er ist in der Heteronomie. Alle Moralität der Handlung beruht auf der Gesinnung, daß sie mit Bewußtseyn des Gesetzes und um des Gesetzes willen, aus Achtung für dasselbe und vor sich selbst geschehe, ohne Rücksicht auf das, was glückselig macht. Die moralische Würde des Menschen besteht in dem Ausüben der Pflicht um der Pflicht willen; Liebe und Neigung sind etwas sinnliches und rauben der Handlung ihren Werth. Es bleibt also der Wille in der Beziehung auf sich selbst und in der Uebereinstimmung mit sich, er ist

in der Autonomie, nur durch das Ausschließen alles Fremdartigen, das in den Trieben und Neigungen enthalten ist, durch das Abstrahiren von allem Heterogenen. Doch nicht durch bloßes Ausschließen und Abstrahiren, nicht durch die bloß negative Beziehung gegen das Fremdartige kann das feindselig Gegenüberstehende überwunden werden; denn ist das Allgemeine nur ein die Einzelheit Ausschließendes, so bleibt das Einzelne und Besondere unüberwunden in seiner feindseligen Stellung. Man muß sich vielmehr mit dem Gegner einlassen, um seiner Herr zu werden, sowie die Seele das die Organe des Leibes absolut Beherrschende dadurch wird, daß sie ganz in sie hineingegangen ist und in ihnen als die übergreifende Einheit sich verwirklicht hat. Schiller sagt in dem 23sten Brief der ästhetischen Erziehung des Menschen g. E.: „der Mensch muß den Krieg gegen die Materie in ihre eigene Grenzen spielen, damit er überhoben sey, auf dem heiligen Boden der Freiheit gegen diesen furchtbaren Feind zu fechten; er muß lernen edler begehren, damit er nicht nöthig habe, erhaben zu wollen. Dies wird geleistet durch ästhetische Cultur." Die ästhetische Erziehung besteht eben darin, Neigung, Sinnlichkeit, Trieb und Gemüth so auszubilden, daß sie in sich selbst vernünftig werden und somit die Vernunft in der geläuterten und gereinigten Naturseite des Geistes Fleisch und Blut erhalte. Das Schöne ist nun eben nichts anders als die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen, und ebendeshalb werden durch dasselbe die lebendigen Triebe veredelt; es kommt Harmonie in dieselben, weil die Vernunft das sie Durchdringende ist; die Pflicht wird zur freiwilligen Neigung und der Widerstreit hört auf: das Gute wird zu einem freien Triebe der sittlichen Natur erhoben, die sich nicht zwingt, das Vernunftwi-

drige zu vermeiden; das Vernunftmäßige gilt nicht als eine Forderung, sondern als das, was die edelste Neigung der sittlichen Natur befriedigt; es stehen alle Triebe des Lebens mit den Gesetzen der Vernunft in inniger Harmonie.[182])

Zur wahrhaften Freiheit gelangt also der Mensch auf dem praktischen Gebiet, indem er zum Gegenstande seines Wollens nicht seine zufälligen Neigungen und Triebe macht, sondern sein wahrhaftes Selbst, das Vernünftige, das Denken, seine eigene Allgemeinheit, welche, wie im Erkennen alle Fremdheit in dem Gegenständlichen überwindet, so auch in den Neigungen und Trieben jeden Widerstand besiegt. Die denkende Vernunft abstrahirt nicht von den verschiedenen Formen des praktischen Gefühls, sondern läßt sich ein mit ihnen, geht auf sie und in sie ein und bewährt sich in ihnen als das umbildende und umgestaltende Princip, indem sie den natürlichen Empfindungen, Gefühlen und Neigungen ihre Einzelheit und Besonderheit nimmt und durch diese Läuterung zur Allgemeinheit erhebt. Der Wille, der in allen Trieben nur seine Selbstbestimmung will, ist im Anderen seiner selbst bei sich, er ist frei; seine Autonomie ist das sich als Denken und Vernunft durchsetzende allgemeine Selbstbewußtseyn. Die Willkür ist überwunden, indem die Triebe nur zu Mitteln herabgesetzt sind, um dem allgemein vernünftigen Zweck zu dienen und diesen zu realisiren. Auf diesem Standpunkt der wahrhaften Freiheit sind die Einzelwesen als Individuen nicht mehr einander störend, bilden keine gegenseitige Schranke, sondern die Einzelwillen sind vollständig durchsichtig für einander. Dasjenige, was sie alle durchtönt und die Individuen zu Personen macht, ist das Göttliche, das allein Wahre und Gute; jeder erkennt in dem Anderen nur einen

Repräsentanten der allgemeinen Vernunft und ein Werkzeug des göttlichen Willens. Von diesem Standpunkt aus verschwindet das Anderssejn der einzelnen Ich, alle bilden Ein Ich, in denen nur Ein Herz schlägt; die Liebe wird das Band der Vollkommenheit.[183]) So nun wird die Freiheit die Grundlage aller sittlichen Verhältnisse in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft, im Staat; jeder unterwirft seine Triebe der Ordnung des Ganzen, und findet sich erst in dieser Selbstverleugnung vollkommen frei. Jeder erkennt die Freiheit des Anderen an und in dieser gegenseitigen Anerkennung und Achtung der Freiheit Aller bildet der Standpunkt des Rechts, welches die Seele des Staatslebens und das Band aller äußeren menschlichen Verhältnisse ist, die Grundlage jedes gemeinsamen Zusammenwirkens.[184])

Wie der Geist durch Anschauen, Vorstellen, Denken sich theoretisch verwirklicht als Wissen seiner Vernunft und frei aus sich sein wahrhaftes Selbst erzeugt, so vollbringt er dasselbe praktisch, indem er durch Ueberwindung der Begierden, Neigungen und Leidenschaften zum freien Willen gelangt, und die Vernunft, als die er sich weiß, auch für sich als die seinige setzt. Der freie Wille verwirklicht sich, giebt sich ein objectives Dasejn, indem er aus sich eine sittliche Welt hervorbringt, welche als die Heimath des selbstbewußten Geistes die Entfaltung seiner Freiheit ist und die Offenbarung des göttlichen Waltens.

Anmerkungen.

1a) Vergl. mein Buch: die Philosophie des Aristoteles I. p, 307. A. 4. und p. 412. A. 2.

1b) Vergl. Deinhardt der Gymnasialunterricht nach den wissenschaftlichen Anforderungen der jetzigen Zeit; und von ebendemselben die Abhandlung „über die Berechtigung der philosophischen Propädeutik im Gymnasialunterrichte“ in Brzoska's Central-Bibliothek. Juni-Heft. 1839.

2) Vergl. Erdmann Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander p. 35 sqq. und Göthe's Werke l. H. vom J. 1827. II, p. 230. 58. und 86.

3) Vergl. Gabler's Lehrbuch der philosophischen Propädeutik p. 157 sq.

4) S. Erdmann a. a. O. p. 65 sqq. und Deinhardt's Programm: Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles. Wittenberg. 1840. p. 5 sqq., wo auf eine zweckmäßige Weise durch Beispiele die Entwickelung der Vorstellung näher gebracht wird. Vergl.: die Philosophie des Aristoteles. I, p. 345 sq. II, p. 128 sq. 208. und über ἐντελέχεια ebend. I, p. 479 sq.

5) Vergl. die Philos. des Arist. I, p. 348. II, p. 129.

6) Vergl. Rosenkranz Psychologie, 2te Auflage p. 36 sqq. und Schubert Geschichte der Seele p. 494. sqq.

7) Vergl. Arist. probl. 30, 1.

8) Vergl. Erdmann a. a. O. p. 130 sqq. und p. 72 sqq.

9) Deinhardt in seiner oben angeführten Abhandlung in der Central-Bibliothek von Brzoska p. 20 sq. spricht von der Bedeutung der Psychologie des Sprachgebrauchs und erläutert diese durch ein Beispiel, welches sich auf den Unterschied von Seele und Geist bezieht

„Man spricht z. B. von dem Geiste einer Gesellschaft und spricht auch von der Seele einer Gesellschaft und unterscheidet beides streng von einander in der Sprache. Die Seele einer Gesellschaft ist ein Einzelner, der alle Anderen beherrscht und bestimmt. Die Seele der Gesellschaft ist der individuelle Mittelpunkt, in dem sich alle Anderen zusammenschließen und in dieser Unterordnung unter ihn als eine Gesellschaft beweisen. Von diesem Einen, der die Seele der Gesellschaft bildet, geht allerdings der Geist hauptsächlich aus und auf die Gesellschaft über, aber er ist für sich allein nicht der Geist. Der Geist der Gesellschaft ist das allgemeine Wesen, das alle Einzelne, auch den Einzelnen, der die Seele derselben genannt wurde, zusammenfaßt und zusammenhält; der Geist ist die Gemeinschaft der Individuen, der Fluß des Individuellen, die Idee, in der alle einzelnen Individuen denken, sprechen und sich bethätigen. Auf diese Weise läßt sich aus dem Sprachgebrauch deutlich machen, daß die Seele im Menschen der individualisirte Geist, der Geist aber die sich ihrer Individualität begebende und als allgemeines Wesen d. h. in einer allgemeinen Idee wirkende Seele ist.“

10) Die Bedeutung des Selbstbewußtseyns hat Deinhardt in seinem oben angeführten Programm p. 27 sqq. gut entwickelt. Vergl. Phil. des Aristot. I, p. 325 sqq. und II, p. 213 sqq.

11) Vergl. Rosenkranz a. a. O. p. 248. Es kann auch an einzelnen Stellen benutzt werden Michelet's Psychologie p. 267. sqq.; außerdem Erdmann's Grundriß der Psychologie p. 56 sqq.

12) S. Phil. des Arist. I, p. 337 und 359.

13) S. Phil. des Arist. I, p. 326., wo zugleich näher angegeben ist, in wieweit den Thieren Erinnerung zukommt. Vergl. ebend. p. 91.

14) Die Art und Weise, wie die Vorstellung, durch Gefühl und Anschauung vermittelt, sich im Inneren gestaltet, muß durch mehrere Beispiele erläutert werden. Rosenkranz a. a. O. p. 271 und 274 sq. führt ein Beispiel bestimmter durch. Derselbe bemerkt mit Recht an einer anderen Stelle p. 266: „Es kann der Fortgang von dem Gefühl zur Anschauung und durch sie zur Vorstellung ein so schneller seyn, daß die einzelnen Momente dieses Processes nur ein Minimum von Ausdehnung für die Intelligenz einnehmen. Allein so sehr sie zusammenschwinden mögen, so sehr werden sie doch da seyn. Ich höre z. B. einen Gesang und habe nach einigen Secunden Tonart, Tact, Melodie u. s. f. lebendig vor mir; dies alles muß ich aber erst aus meinem Gefühl, das durch die Töne zunächst bewegt wird, heraushören.“ Es giebt Melodien, die sich durch das Ohr gleich so tief dem

Zuhörer einprägen, daß er sie fortwährend vor sich hinträllert und gar nicht wieder davon loskommen kann. Diesen Prägstempel hat die Musik besonders als Zeichen ihrer Volksthümlichkeit.

15) Vergl. Phil. des Arist. II, p. 23 und besonders p. 26. A., wo nachgewiesen ist, wie bei Aristoteles *φαντασία* in der Mitte steht zwischen der Naturseite des Geistes und dem Geiste als solchem.

16) S. Jean Paul's Vorschule der Aesthetik; zweite Abtheilung. IX Programm. Ueber den Witz. Lessing giebt ein lebendiges Beispiel für die Vereinigung des Scharfsinns und des Witzes. Vergl. noch Vischer über das Erhabene und Komische p. 196 sqq.

17a) Der Witz, welcher den Contrast recht grell hervortreten läßt, macht sich besonders in polemischen Schriften geltend; vortrefflich zeigt er sich in Lessing's antiquarischen Briefen und in seinem Antigötz. Es kann hier auch noch zu Erläuterung des Witzes das Epigrammatische und die Priamel benutzt werden.

17b) Soph. Ajac. 430.

18) Vergl. Hegel's Aesthetik, erst. Abthl. p. 391 sqq. und Rosenkranz Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter p. 8 sqq.

19) Vergl. Jean Paul a. a. O. erst. Theil. IV Programm.

20) S. Herder z. schön. Liter. und Kunst, Bd. 15, p. 158 sqq. die griechische Kunst eine Schule der Humanität.

21) Es bietet sich hier Gelegenheit dar, etwas näher einzugehen auf Schiller's Schrift über naive und sentimentalische Dichtung.

22) Vergl. Jean Paul a. a. O. V. Programm.

23) Es kann hier aufmerksam gemacht werden auf die romantische Poesie des Mittelalters, wie sie getragen ward von dem Geiste der Ritterlichkeit; diese ging ganz hervor aus der Innerlichkeit des Geistes: von Ehre, Treue und Liebe ward sie bewegt; Ideen des Glaubens und der Liebe schlossen den Orden der Ritter zusammen. Die Kraft des Gemüths ist es, welche nebst Phantasie und Sinnlichkeit das Vorwiegende bleibt, während im Alterthum die Kraft der Sinnlichkeit Phantasie und Gefühl in ihren Dienst nimmt, und auf das Irdische gerichtet, die höchst mögliche Vervollkommung und Vollendung des äußeren Daseyns durch die Kunst erstrebt. Wenn die inneren Gefühle des Gemüthslebens allein der Phantasie den Stoff zu ihrem Schaffen und Wirken zuführen, so ist der Uebergang zum Phantastischen leicht, welchem das Abenteuerliche entspricht. Die Ritterlichkeit unterwirft sich den Abenteuern der inneren Willkür und den Zufälligkeiten äußerer Verschlingungen oder den Impulsen einer mystischen Frömmigkeit, und

somit entsteht jenes von Abenteuern vielfach bewegte Leben, das getragen wurde von idealer Begeisterung, und welches die Poesie lebendig wie in einen Hohlspiegel auffaßte und das Bild im erhöhten Glanze zurückwarf. Heinrich v. Veldeke ist namentlich der erste der deutschen Romantiker, aus dem die Sprache des Herzens und der Empfindung hervordrang; sein erregtes Innere sträubte sich gegen jede Weitläuftigkeit äußerer Begebenheiten, gegen das rein Epische, welches nichts für Gefühl und Empfindung darbot; mit besonderer Theilnahme verweilt er daher auf der Liebesepisode zwischen Aeneas und Lavinia, und besonders durch die Art und Weise, wie er die Minne einführte, ward er Muster für die nachfolgenden epischen Dichter. Ueberhaupt ist die Liebe für die romantische Phantasie ein wichtiges Moment, weil sie in allen Verhältnissen ihre magische Kraft zeigt und eine Welt von Gefühlen theils erhabener, starker, energischer, großartiger, theils sanfter, zarter, rührender Natur aufgehen läßt. Nach Veldeke macht Wolfram v. Eschenbach in seinem Parcival ganz entschieden den inneren Menschen mit seinem Kämpfen und Ringen zum Gegenstande; aus der historischen Welt rücken wir in die neue, ideale Gemüthswelt und daher das Wegwenden von dem plastisch sinnlichen Element der Alten zur geistigen psychologischen Dichtkunst der Neueren, wodurch von da an so ganz modernen Epopöen, wie dem Messias und dem verlornen Paradies, der Weg gebahnt war. Ebenso tritt auch nach Wolfram in Gottfried's v. Straßburg Tristan und Isolde, so sehr hier auch die erotische Anmuth in der Feier der irdischen Liebe die Hauptsache ist, die entschiedene Richtung auf Seelenschilderung hervor, die auf alles Aeußerliche einzugehen verschmäht, wenn es nicht Ausdruck des Inneren ist. Im deutschen Minnegesang endlich läßt das innere Seelenleben mit allen seinen Wundern das thatkräftige Handeln ganz in den Hintergrund treten, und es wird nur Raum gewährt den Schildereien der Seelenzustände und Liebesempfindungen. Die romantische Poesie der neueren Zeit wollte die Gefühlsinnigkeit der mittelaltrigen Zeit wieder erneuern; doch in den conventionell gewordenen Formen der mittelaltrigen Romantik konnte sich das reichere, tiefere Leben der Gegenwart nicht manifestiren. Shakespeare und Göthe sind die beiden großen Dichtergenien, die ihre Verwandschaft darin beurkunden, daß sie eingehen in die innersten Elemente der Wirklichkeit, und zeigen, wie der Charakter das Schicksal des Menschen ist; doch, wie sehr auch Shakespeare in seinen Dramen in die innersten Tiefen der Individuen eindringt, und von hier aus alles, was geschieht, entwickelt und motivirt,

so bleibt die Handlung in ihrer raschen, zum Ziele hindrängenden Lebendigkeit immer die Hauptsache, während Göthe mit besonderem Interesse dabei verweilt, die Welt des Gemüths, die innersten Geheimnisse des Herzens aufzuschließen, und bei dieser Innerlichkeit, dieser contemplativen Richtung seiner Poesie das eigentlich dramatische Element aus den Augen verliert. (Vergl. Göthe's Werke l. H. 26 p. 199 sqq). Ebendeshalb weiß er aber auch über seine Frauencharaktere den ganzen Zauber der Poesie zu verbreiten, und er bleibt als Romandichter und Seelenmaler unübertroffen.

24) Es kann hier an Klopstock erinnert werden, durch den zuerst das volle Pathos des Herzens in die Dichtung eintrat, so daß diese sich ganz lyrisch und musicalisch gestaltete. Je entschiedener sich das Pathologische in seiner Dichtung entwickelte, um so mehr gab er Homer gegen Ossian auf und beide zugleich samt Horaz und Pindar gegen David's Psalmen. Er fühlte den Mangel der Herzenserschütterung in der alten Poesie; sie war ihm nur Stimme der Kunst und schien ihm die Sprache der Natur nur zu stammeln:

Sing', Telyn, dem Dichter die schönere Grazie
Der seelenvollen Natur.

Vergl. die Ode „der Hügel und der Hain“ und s. unten A. 140 und 159.

25) Das Wesen des Symbolischen läßt sich besonders anschaulich machen an den Werken der romantischen Architektur, namentlich an dem Gegensatz der antiken Tempel und der gothischen Kirchen; in diesen scheint alles bestimmt zu seyn, die Seele der Erde zu entrücken und mit großartigen, überirdischen Gefühlen zu erfüllen. S. Hegel's Aesthetik, zweite Abthl. p. 332 sqq.

26) Vergl. Rosenkranz Geschichte der deutschen Poesie des Mittelalters p. 168 sqq. 191 sq. 561 sqq. 574 sqq. Unter den neueren Dichtern kann auf Herder hingewiesen werden, welcher besonders allegorische Darstellungen liebte, indem die Poesie vorzüglich deshalb einen großen Reiz für ihn hatte, weil sie seinen philosophischen Betrachtungen Leben und Gestalt gab. S. unter seinen Gedichten „Allegorie der Natur; das Saitenspiel; an die Aeolsharfe; am Meer bei Neapel“ u. a. m.

27) In mehreren Balladen Göthe's sehen wir besonders die Richtung hervortreten, wie der Geist von der ihm fremd, geheimnißvoll und dämonisch gegenübertretenden Natur überwältigt wird; vergl. besonders d. Fischer; hier erscheint die Natur als List, als lieblich lockendes Meer-

weib in dem einschmeichelnden Wasserelement, das auf seiner ganzen Fläche den Himmel mit den Gestirnen spiegelt und unser eigen Angesicht im freundlichen Wiederschein uns entgegenstrahlt, und doch auf immer den Unbesonnenen der Licht- und Tagswelt entrückt, der sich ohne Widerstreit hingiebt.

28) Die Naturschwärmerei ward in unserer neueren Literatur besonders durch die aus der Klopstockschen Richtung hervorgegangenen Bardendichter veranlaßt und sie schloß sich an die begeisterte Bewunderung Ossian's, welchen Denis bearbeitete.

29) Dies Ziel unserer Poesie hat Göthe im zweiten Theil seines Faust durch die Vermählung der als Faust's Geliebte wieder erscheinenden Helena symbolisch angedeutet. Vergl. Rötscher der zweite Theil des Göthischen Faust, nach seinem Gedankengehalt entwickelt, p. 139 sqq.

30) Sprechen ist gleichsam ein Brechen der Stimme, ein Gliedern, Articuliren der Töne.

31) Vergl. Herder über den Ursprung der Sprachen in W. zur Ph. und Gesch. zweit. Bd.

32) Vergl. Phil. des Arist. erst. Bd. p. 92 sq.

33) Vergl. Graff's Althochdeutscher Sprachschatz, erst. Thl. Vorrede p. III sq. Es ist z. B. Himmel = Decke von hëman decken; Erde ist Bewohntes, Bebautes von airan bebauen; Leichnam ist Fleischhülle von lìh Fleisch und hâmo Decke u. dgl. m. Es ist die Sprache in ihrer Ursprünglichkeit poetisch, indem sie zugleich mit dem Namen eine sinnliche Anschauung gewährt, so daß dieser nicht ganz bildlos erscheint. In späterer Zeit, wo die Namen schon zu bloßen Zeichen geworden sind, entsteht das Bedürfniß, statt der Worte als bloßer Zeichen bedeutungsvolle Ausdrücke zu wählen oder sie wenigstens durch Beiwörter zu beleben.

34) S. Mundt's Kunst der deutschen Prosa, zweit. Aufl. p. 18 sq. und 23 sq. Vergl. Phil. des Arist. I, p. 93.

35) Es kann hier auf die Ruthardtsche Memorirmethode hingewiesen werden.

36) Vergl. Erdmann's Grundriß der Psychologie p. 67.

37a) S. Rosenkranz a. a. O. p. 214 sq.

37b) Das einer Reihe von Erscheinungen Gemeinsame ist das abstract Allgemeine, während das Allgemeine, welches lebendig aus sich das Besondere entstehen läßt, das concret Allgemeine ist. (s. unten Anm. 84.)

38) Es kann zu diesem Capitel benutzt werden Fischer's Lehrbuch der Logik. Stuttgart. 1838. Ferner Gockel's propädeutische Logik und Hodegetik des akademischen Studiums und Lebens. Karlsruhe. 1839. Ferner Umbreit's System der Logik. Heidelberg 1833. Dann noch, außer Trendelenburg's elementa Logices Aristotelicae (Berol. 1842) nebst dessen Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik (Berlin 1842) und seinen logischen Untersuchungen (Berlin 1840), meine Darstellung der Philosophie des Aristoteles erst. Band.

39) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 239 sqq. und p. 447. A. 3.

40) S. Fischer's Logik. p. 48.

41) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 343. II, p. 21. und besonders die daselbst citirten Stellen de anim. 1, 3. und phys. 7, 3.

42) Vergl. Phil. des Arist. p. 52 sqq. 63 sq. 81 sq. II, p. 9.

43) S. Fischer's Logik p. 49 sqq.

44a) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 332. und besonders die daselbst citirte Stelle aus anal. post. 2, 19. Da in der Satzbildung die Anschauungen und Vorstellungen denkend verarbeitet werden, so hat man daraus gefolgert, daß das Urtheilen dem Begriffebilden vorangehe. Damit dies nicht ein Wortstreit werde, muß man Urtheil und Satz unterscheiden: jedes Urtheil ist freilich ein Satz, aber nicht jeder Satz ein Urtheil. (S. „Die Bedeutung des Urtheils“) Schleiermacher sagt in seiner Dialektik § 247: „da wir vollständige Begriffe bilden wollen, müssen wir die unvollständigen Urtheile voraussetzen; der vollständige Begriff aber ist früher als das vollständige Urtheil.“ Die unvollständigen Urtheile gehören mehr der Vorstellung an, von welcher der Satz der einfache Ausdruck ist. Anderer Meinung ist Trendelenburg logische Unters. II, p. 148.

44b) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 628. II, p. 9 und 11.

45) Durch mannigfache Uebungen muß die Classification der Begriffe lebendig gemacht werden, wozu Grammatik, Mathematik, Naturwissenschaften reichen Stoff darbieten. Gockel a. a. O. p. 45 sq. giebt einzelne Beispiele zur Uebung.

46a) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 509 sqq. und 513. A. und Fischer's Logik p. 29 sq.

46b) Das Urtheilen selbst, sowie die verschiedenen Formen und Arten des Urtheils können besonders aus dem Sprachunterricht anschaulich gemacht werden, denn dieser ist ein ununterbrochenes Urtheilen. Es kann zunächst darauf hingewiesen werden, wie der Einzelne sich oft zwar

recht gut die Regeln aneignet, aber wie schwer ihm noch die Anwendung derselben in den besonderen Fällen wird, weil eben die Urtheilskraft noch unentwickelt ist. Man kann überhaupt viele Begriffe und Regeln im Kopf haben, viele theoretische Kenntnisse besitzen, aber es fehlt die praktische Tüchtigkeit. Bei der Lectüre eines Schriftstellers zeigt der Schüler Urtheil, wenn er leicht beim Uebersetzen eine grammatische Regel wieder erkennt oder wenn er rücksichtlich des Inhalts das Besondere in lebendige Beziehung auf das Allgemeine, auf den Zweck u. dgl. m. zu beziehen versteht.

47) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 90 sqq.

48) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 89. A. 2. p. 105. A. 1. p. 499. II, p. 8. und Trendelenburg's Erläuterungen p. 6 sq., der passende Beispiele zur Erklärung hinzufügt, die leicht vermehrt werden können.

49) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 99. A. 1.

50) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 135 sq.

51) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 98 sqq. 417 sq.

52) Vergl. Trendelenburg's Logische Untersuchungen II, p 175.

53) Ueber den Ausdruck „Modalität“ vergl. Phil. des Arist. I, p. 113.

54) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 120 sq. 137.

55a) S. Fischer's Logik p. 82 sqq.

55b) Vergl. Trendelenb. log. Unters. II, p. 182. und 21 sqq.

56) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 138 sqq.

57) Erläuternd kann darauf hingewiesen werden, welchen bedeutenden Einfluß die Physik und Chemie gewonnen hat durch die fruchtbringende Anwendung ihrer Gesetze auf die verschiedenen Zweige der Industrie.

58) Vergl. Trendelenburg's log. Untersuch. II, p. 239. 241.

59) Vergl. Phil. des Arist. p. 138 sqq.

60) S. a. a. O. p. 140. 142. A.

61) Die Schlußfiguren müssen durch mannigfaltige Beispiele und Uebungen geläufig gemacht werden; die Mathematik und auch die Physik bietet hierzu reiches Material. Mehrere Beispiele giebt Trendelenburg in seinen Erläuterungen p. 41 sqq.

62) S. Trendelenburg a. a. O. p. 45 sq.

63) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 155. 188 sq. 315 sq.

64) Vergl. Trendelenburg's log. Unters. II, p. 239 sqq. 244.

65) Das Epicherem ist von den Alten besonders als rednerischer

Beweis behandelt worden, dessen Zweck darin besteht, die Gedanken der Beweisführung lebendiger und anschaulicher hervortreten zu lassen. S. Cic. de invent. I, 29. 31. und die Beispiele I, 34 § 58—60. 38 und 39.

66) Anschaulicher läßt sich an einem einfacheren Beispiel das Gesetz des progressiven und regressiven Sorites machen; z. B.

Progressiv:

Mancher Arme ist zufrieden.
Der Zufriedene hat genug.
Wer genug hat, ist reich.
Mancher Arme ist reich.

Regressiv:

Wer genug hat, ist reich.
Wer zufrieden ist, hat genug.
Mancher Arme ist zufrieden.
Mancher Arme ist reich.

67) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 230 und p. 299 sqq. und besonders p. 627 sq.

68) S. a. a. O. p. 283 sqq.

69) S. a. a. O. p. 271. 258 und 233 sq.

70) S. a. a. O. p. 333 sqq. und p. 56. A. 2.

71) S. a. a. O. p. 238 sqq. Vergl. p. 244. A. 3. und p. 266 sq.

72) S. a. a. O. p. 275 sq. 278 sqq.

73) Die in diesem Abschnitt gegebenen Gedankenbestimmungen, welche für die Bedeutung des Beweises und der Wissenschaft überhaupt wichtig sind, müssen durch mannigfaltige Beispiele lebendig und anschaulich gemacht werden, und es kann besonders auf Trendelenburg's Erläuterungen § 15—20 und § 45—48. hingewiesen werden, wo überall recht passende und das Verständniß fördernde Beispiele gegeben sind.

74) Vergl. Phil. des Arist. I, p. 247 sq.

75) S. a. a. O. p. 237 sq. 263.

76) S. a. a. O. p. 230. A.

77) S. a. a. O. p. 235 sqq.

78) Vergl. Trendelenburg a. a. O. p. 98 sqq.

79) S. Phil. des Arist. I, p. 253. II, p. 13 sq.

80) Aristoteles bezeichnet das Enthymema als unvollkommene Beweisart, welche vom Wahrscheinlichen und von äußeren Merkmalen aus-

geht. S. Phil. des Arist. I, p. 225 sqq. Ausführlich hat er es als Grundlage der rednerischen Beweisführung in seiner Rhetorik behandelt. S. a. a. O. II, p. 576. 581 sqq. und p. 624 sqq. 655 sq.

81) Man kann zur Uebung abgekürzte Beweisformen in ihre Syllogismen auflösen lassen. Vergl. Gockel's propädeut. Logik p. 155 sq.

82) Ueber das Analytische und Synthetische vergl. Fischer's Logik p. 155 sqq. und Trendelenburg's log. Unters. II, p. 216 sqq.

83a) Ein anderes Beispiel für die Analyse: Flüssigkeiten gehen in den gasförmigen Zustand über, feste Körper werden flüssig oder dunsten aus, und alle Körper werden specifisch leichter, wenn ihre Temperatur erhöht wird. Hieraus wird das Gesetz gewonnen: die Wärme dehnt alle Körper aus; sie hebt die Cohäsion theilweise in den festen und flüssigen Körpern auf und verändert ihren Aggregatzustand; als Effect ergiebt sich daher das Bestreben der Wärme, das Volumen aller Körper zu vergrößern. — Es kann auch noch folgendes Beispiel angeführt werden: Stößt ein Körper auf einen anderen, so vernehmen wir einen Schall; das Gefühl des Tons aber erzeugt sich, wenn eine Holz-, Glas- oder Metallplatte, wenn eine Saite von irgend einem Stoffe durch einen Bogen gestrichen oder wenn eine Stimmgabel angeschlagen, wenn auf eine begrenzte Luftsäule geblasen, oder wenn, wie beim Trevyllan Instrumente, der Anstoß zwischen zwei Körpern so schnell wiederholt wird, daß wir den einzelnen Schall nicht mehr von dem nächstfolgenden zu unterscheiden vermögen und beide uns in Eins verschmelzen; hieraus ergiebt sich das Gesetz: alle Körper tönen, wenn in hinreichender Anzahl Oscillationen derselben erfolgen.

83b) Vergl. über den Ausdruck Phil. des Arist. I, p. 132. 133 und besonders p. 614 sqq.

84) Vergl. Trendelenburg a. a. O. p. 305 sqq. und über das abstract und concret Allgemeine s. Phil. des Arist. I, p. 53. A. 4. p. 56. A. 2. p. 242. A. 2. und p. 247. A. 2; besonders p. 427. A. 4.

85) Ein recht anschauliches Beispiel giebt Trendelenburg a. a. O. p. 332 sqq.

86) Die gegebenen Bestimmungen können fruchtbar und instructiv gemacht werden für die Disposition der zu Aufsätzen gegebenen Themata. Außerdem läßt sich die Art und Weise der Beweisführung dadurch noch lebendiger und anschaulicher machen, daß Reden des Cicero, des Demosthenes oder Reden aus neuerer Zeit, außerdem daß wissenschaftliche Abhandlungen, wie sie gerade vorliegen, in ihrem fort-

schreitenden Beweisgang durchgenommen werden. Hierzu kann benutzt werden: Herling's theoretisch-praktisches Lehrbuch der Stylistik II, p. 181 sqq. und Hiecke in Viehoff's Archiv für den Unterricht im Deutschen, erst. Jahrg. erst. Heft p. 110 sqq. Ueber die Eintheilungsprincipien vergl. unten „Die Eintheilung.“

87) Vergl. Göthe's Aufsatz „Analyse und Synthese“ Band 50. p. 196 sqq. — Brehmer in seinem Lehrbuch der Arithmetik (Stralſ. 1844.) gewinnt durch Analyse einzelner Begriffe den allgemeinen Begriff der Mathematik als Wissenschaft des Ganzen und gelangt durch Synthese zu den besonderen mathematischen Disciplinen und deren Principien. Man wird sich der einzelnen Thatsachen im Allgemeinen bewußt und erkennt die Nothwendigkeit, mit welcher die Combinationslehre berechtigt ist, ihre Rolle sowol in der Geometrie als in der Arithmetik zu spielen, indem das Ganze sich in das Complex und die Größe besondert, die Größe aber auch als Complex betrachtet werden kann, und in dieser Beziehung die Lehre vom Complex auch in der Größenlehre ihre Geltung haben muß.

88) S. Phil. des Arist. I, p. 153 sq.

89) S. a. a. O. p. 270.

90) Vergl. Trendelenburg's Erläuterungen p. 68 sqq.

91) Die Induction stellt sich in der Aristotelischen Philosophie als ein wichtiges Moment dar. S. Phil. des Arist. I, p. 215. 220 sq. 333 sq. 343. Vergl. Trendelenburg's Erläuterungen p. 70 sqq. und Fischer's Logik p. 206 sqq.

92) S. Phil. des Arist. I, p. 221 sq. Aristoteles macht öfter von der Analogie Gebrauch; s. das Sach-Register zur Phil. des Arist. unter „Analogie.“

93) Vergl. den Beweis des Menenius Agrippa in Liv. 2, 32. und über die Beweismittel, welche durch Fabel und Parabel gewonnen werden besonders Phil. des Arist. II, p. 621 sq.

94) S. Trendelenburg's Erläuterungen p. 77 sqq. So wurde Faraday durch einen Schluß nach der Analogie zu der Entdeckung der Magnetoelectricität geführt; denn Oerstedt hatte nachgewiesen, daß Magnetismus entstände aus der in Bewegung befindlichen Electricität. Bei der Aehnlichkeit zwischen beiden Naturkräften konnte daher vermuthet werden, daß auch der bewegte Magnetismus wol Electricität hervorrufen würde, und der Erfolg rechtfertigte den Schluß, besonders da Nobili auch den Funken aufzeigte. — Nicht weniger verwandt mit der Electricität ist das Licht und die Wärme, beide Er-

scheinungen werden von jener bewirkt. Die Seebeck'sche Entdeckung der Thermoelectricität hätte als ein Schluß der Analogie gleich wie die Faraday'sche sich gestalten können. — Der Schall bewegt sich wellenförmig. Dieser Satz konnte aus der Analogie mit der Wellenbewegung der Flüssigkeiten überhaupt geschlossen werden, denn die Wellen der Flüssigkeiten reflectiren nach dem bekannten Gesetz, welches aber auch bei dem Schall sich bewährt. — Die Empfindung der verschiedenen Farben entsteht uns dadurch, daß der strahlende Körper unsere Netzhaut in verschiedene Vibrationen versetzt, welche durch den Sehnerven das Gehirn auf verschiedene Weise afficiren. Bei der Aehnlichkeit zwischen Farbe und Ton läßt sich diese Wahrheit aus der Beobachtung schließen, daß die Höhe des Tons durch die verschiedene Anzahl von Oscillationen bedingt ist, in welche das Trommelfell von vibrirenden Körpern versetzt wird. — Wenn endlich das Licht überhaupt der Electricität seinen Ursprung verdankt und bei der Erscheinung des Nordlichts stets eine Abweichung der Magnetnadel eintritt, also der Erdmagnetismus sich in Bewegung zeigt, so kann in Folge der Faraday'schen Entdeckung das Nordlicht dem Nobilischen Funken analog betrachtet und als Wirkung einer durch Erdmagnetismus entstandenen Electricität erklärt werden. — Licht, Wärme, Electricität und Magnetismus zeigen sich in ihren einzelnen Erscheinungen so verwandt, daß man, insofern immer ähnliche Erscheinungen einander coordinirt und einer höheren Kraft subordinirt sich pflegen betrachten zu lassen, auch hier eine Kraft sich denken kann, als deren Ausfluß jede dieser einzelnen erscheinen, und welche nach ihrem allgemeinen Gesetze und Ausdrucke alle diese speciellen Erscheinungen erst vollständig begreifen lassen müßte. Es beruht daher die Analogie auf der Ahnung, daß, wie in den Arten die Gattung, so nun auch in den verschiedenen weltlichen Gattungen und ihren Arten und Unterarten sich im Grunde eine und dieselbe Naturkraft in wesentlich gleicher Weise, nur unter verschiedener Erscheinungsform, entwickle. (Vergl. Fischer's Logik § 65. und 87.)

95) S. Phil. des Arist. I, p. 225 sqq. und p. 315 sqq. Vergl. Trendelenburg a. a. O. p. 75 sqq. und dessen log. Unters. II, p. 220.

96) S. Phil. des Arist. I, p. 203. 209 sq. und p. 223. Vergl. Trendelenburg's Erläuterungen p. 83 sq. und Fischer's Logik p. 146 sqq.

97) S. Phil. des Arist. I, p. 206.

98) S. a. a. O. p. 203 sqq. und Trendelenburg a. a. O. p. 86 sqq.

99) Zur Uebung und Prüfung von Beweisen vergl. Gockel's Logik p. 173 sqq.

100) S. über die Paralogismen Phil. des Arist. I, p. 201. 237. 281. A. 3. und über die Sophismen ebend. p. 234. A. 245. 417. und besonders p. 620 sq. Vergl. Trendelenburg's Erläuterungen p. 66. sq. und Gockel's Logik p. 143 sqq.

101) S. Phil. des Arist. I, p. 283.

102) S. a. a. O. p. 168 sqq. Vergl. Trendelenburg's Erläuterungen p. 60 sqq. und dessen log. Untersuch. II, p. 284.

103) S. Phil. des Arist. I, p. 318.

104) Aristoteles behandelt die Eintheilung nicht für sich, sondern als ein Mittel, Definitionen zu gewinnen; s. Phil. des Arist. I, p. 305 sq.

105 a) S. außer der vorhinangeführten Stelle ebend. p. 524. und p. 173, wo über das Mangelhafte einer dichotomischen Eintheilung gesprochen wird. Vergl. besonders noch Fischer's Logik p. 198 sqq. und Herling a. a. O. I, § 53 sqq.

105 b) Je nach der Verschiedenheit des Eintheilungsprincips erhalten die Arten verschiedene Bestimmungen, da das Eintheilungsprincip der gemeinschaftliche Grundzug an den Arten ist. Es werden z. B. die lyrischen Gedichte eingetheilt in Lieder, Elegien, Oden; nimmt man zum Eintheilungsprincip die Art der Gefühle oder Gegenstände, so wird man sagen: das Lied spricht nur ein Gefühl aus, die Elegie gemischte, die Ode ideale; nach den Gegenständen wird der Unterschied so bestimmt, daß das Lied dem geselligen Leben, die Elegie idealen Zuständen, die Ode der höheren Menschheit angehöre; nimmt man zum Eintheilungsprincip die Eigenthümlichkeit des Dichters, so sagt man: das Lied spreche ein lebhaftes Gefühl, die Elegie eine sanfte Wehmuth und die Ode den höchsten Grad der Begeisterung aus; wird endlich die Versform zum Eintheilungsprincip genommen, so wird festgestellt, daß das Lied kurze Reimverse in Strophen, die Elegie den Hexameter und Pentameter oder wenigstens längere Verse als das Lied, die Ode die künstlichen Silbenmaße der Alten habe. Nach diesen einzelnen Eintheilungsprincipien ergeben sich nur einseitige Bestimmungen, und es muß besonders auf die Auffassungs- und Behandlungsweise des Gegenstandes zur näheren Charakterisirung der bezeichneten Dichtungsarten Rücksicht genommen werden. Im Allgemeinen können die Eintheilungsprincipien hergenommen werden von durchgreifenden Merkmalen und Eigenschaften, bald von Ursachen und Gründen, bald von den Wirkungen und Zwecken. Die Hauptquelle der concreten Mannigfaltig-

keit der Eigenschaften ist die Besonderung der Gattung in Arten, der Arten in Individuen; diese Specification und Individualisation der Grundeigenschaften bildet ein Haupteintheilungsprincip der ursprünglichen und abgeleiteten Eigenschaften.

106) S. a. a. O. p. 283 sqq.

107) Die rhetorische Definition, welche an Stelle des bildlosen Begriffs nach lebendiger Anschaulichkeit strebt, bewegt sich vorzüglich in den drei angegebenen Erklärungsweisen, und bedient sich besonders der amplificatio in specie. Man vergl. Cic. Tusc. 5, 2 § 5 die Erklärung der Philosophie, Phil. I, 12 § 29 die Definition des Ruhmes; cf. pro Marcell. 8 § 26. und Tusc. 3, 2. Ferner de orat. 2, 9, 36 Definition der historia.

108) S. Phil. des Arist. I, p. 306—13.

109) S. a. a. O. II, p. 327.

110) Vergl. die Beispiele in Trendelenburg's log. Untersuch. II, p. 290 sq.

111) S. Phil. des Arist. I, p. 297 sq. und 299 sq.; über die Definition der Seele ebendas. II, p. 96 sq. 208. 129, vorzüglich p. 214 sq., und bei Definition der Tugend ebend. II, p. 308 sq. 310 sq. und zugleich die Fruchtbarkeit und Ergiebigkeit dieser Definitionen in der weiteren Entwickelung. Ueber die Definition der ευδαιμονια s. a. a. O. p. 253 sqq. 263 sqq. 268. Es kann auch noch hingewiesen werden auf die Begriffsbestimmungen von Raum und Zeit a. a. O. p. 46. und 49.

112) Lehrreiche Beispiele führt Trendelenburg in seinen Erläuterungen an § 54—57 und § 59—64.

113) S. Phil. des Arist. I, p. 307. A. 3. p. 312. A. 4. und p. 471.

114) S. a. a. O. p. 497. A.

115) S. Trendelenburg's Erläuterungen p. 107 sqq.

116) S. Phil. des Arist. I, p. 454, daß die Einzeldinge nicht definirt werden können, und p. 366 und 472, daß die ursprünglichen Wesenheiten sich nicht definiren lassen. Vergl. noch p. 231. A.

117) S. a. a. O. p. 318. 358.

118) S. a. a. O. p. 360 sq. 364.

119) Göthe's gereimte Distichen „Gott, Gemüth und Welt" s. W. Bd. 2. p. 227 sqq., auf die rechte Weise benutzt, können hier für das Verständniß recht förderndd werden. Vergl. Göschel's Unterhaltungen zur Schilderung Göthischer Dicht- und Denkweise, II, p. 133 sqq. und Göthe's W. B. 52. p. 298 sqq.

120) Es kann hier auch an Göthe's Zauberlehrling erinnert werden, dem die Naturbegeisterung über den Kopf wächst, bis der Meister erscheint, der das Maaß und die Herrschaft in der Vernunft hat.

121) Herder's Epigramm „das Gesetz der Welten im Menschen“ möge hier angeführt werden:

Schönes Sternengefild, Ihr weiten unendlichen Auen,
Aus mir selber entzückt, hang' ich mit Blicken an Euch,
Schaue die goldene Herde der himmlischen Schafe da weiden,
Suche den Hirten in ihr, der mit dem Stabe sie führt.
„Suchst Du den Hirten der Herde, die droben sich badet im Aether?
Suchst das hohe Gesetz, welches die Welten bewegt?
Sterblicher, blick' in Dich selbst, da hast Du die höhere Regel,
Die nicht die Welten allein, die auch sich selber regiert.“

122) Wird das Endliche hingegeben und fortwährend negirt, um das Unendliche zu gewinnen, so kehrt es immer wieder und das, was erreicht wird, ist doch nur ein Endliches. Trendelenburg führt in seinen logischen Untersuch. II, p. 348. eine Stelle an, wo Augustin alle aristotelische Kategorien verwirft, um Gott zu denken: Deus — sine qualitate bonus; sine quantitate magnus; sine indigentia creator, sine situ praesens, sine habitu omnia continens, sine loco ubique totus, sine tempore sempiternus, sine ulla sua mutatione mutabilia faciens nihilque patiens.

123) Die vierte Antinomie: Thesis. Zur Welt gehört etwas, das ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. Antithesis. Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache. Diese Antinomie ist in der vorhergehenden dritten dem Sinn nach enthalten. Vergl. über die Antinomien Hegel's philosoph. Propädeutik p. 107 sqq. und dessen Gesch. der Phil. III, p. 580 sqq. Es können die einzelnen Beweise benutzt werden als Belege der apagogischen Beweisführung.

124) Ueber die *κυκλολογορία* und das *εὐθυπορεῖν* vergl. Phil. des Arist. I, p. 547. A. 3. und p. 297. A. 1.

125) Vergl. über den Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft die in der vorhergehenden Anmerkung bezeichneten Stellen und außerdem II, p. 24 sqq. 276.

126) Vergl. über *τὸ τί ἦν εἶναι* a. a. O. I, p. 427.

127) Vergl. Göthe's Werke B. 50, p. 251 sqq. und 58 p. 5 sqq. und p. 108. So sagt er vom Magnet: „der Magnet ist ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben;

dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles Uebrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu suchen brauchen.“ Ueber den Einfluß von Göthe's Entwickelungs-Methode auf die Naturwissenschaft s. die Anmerkungen z. Phil. des Arist. II, p. 40 und 41 sqq. und Göthe's Werke B. 58 p. 204 sqq. Zu der dort gegebenen Uebersicht kann noch hinzufügt werden Dr. Jos. Joh. Schmidt's zwölf Bücher über Morphologie; der erste Band enthält: Versuch die Metamorphose der Thiere zu erklären mit vergleichenden Hinblicken auf die Pflanzenentwickelung. Berlin 1831.

128) Um der Auffassung eine tiefere Begründung zu geben, kann an den Johanneischen λόγος angeknüpft werden: Gott, das absolute, vollkommene Wesen hat von Ewigkeit her das Vollkommenste, sich selbst, zum Gegenstand seines Denkens (Vergl. Lessing's Christenthum der Vernunft und die Erziehung des Menschengeschlechts g. E.). Die Offenbarung dieses göttlichen Denkens ist der λόγος, und dies Wort, dies Sprechen Gottes, ist nicht bloß eine innere, vorstellende Thätigkeit, sondern zugleich Leben und Wesen bildend; es ist der Sohn Gottes, der unmittelbar aus dem Wesen des Vaters geschaffen ist (μονογενής), der daher allein das Wesen des Vaters erkennt; denn mit der absoluten Wesensgleichheit ist die absolute Gotteserkenntniß verbunden. Der Vater schaut sich selbst rein in dem Sohne an, als seinem Ebenbild (Hebr. 1, 3.), so daß der Sohn die Selbstobjectivirung des Vaters ist, die als eine göttliche und somit ewige That, auch den Sohn als ewiges Wesen zeugt. Dies Wort, der Gottessohn, ist das urbildliche Vorbild der gesammten Schöpfung, der Natur und der Menschheit; in ihm ist das Leben (ζωή), die alles producirende, schöpferische Kraft, und dies Leben ist das Licht (φῶς), das Befruchtende und Erwärmende; durch den λόγος sind alle Dinge gemacht und haben Seyn und Wesenheit erhalten und ohne denselben ist nichts gemacht. (Kol. 1, 16. 17.) Alle Offenbarung Gottes in der äußeren, wie in der geistigen Natur des Menschen, alle Erkenntniß göttlicher Dinge, jede höhere Belebung und Erregung, jede zum Guten stachelnde Kraft ist zu jeder Zeit das Werk des λόγος gewesen, durch welchen der Mensch von Gott zum Geiste geschaffen ist, und dieser λόγος enthüllte daher Gottes innere Wesenheit von Stufe zu Stufe, bis das Wort in der Fülle der Zeit Fleisch ward in Christo Jesu, um das Fleisch, die schwache dürftige Menschennatur, zum Geiste zu erheben, und somit stellt der Erlöser die gesammte menschliche Natur in einer erhabenen umfassenden Persönlichkeit dar, er ist der Menschensohn, sein Leben

ist eine bleibende Geschichte, der nothwendige Weg der Menschheit zur Gottheit. Was an dem Menschensohn vorging, muß jeder einzelne Mensch im Glauben an sich selbst durchmachen, wenn er zu Gott kommen will. Die Geschichte des Menschensohns ist die nothwendige Geschichte der Menschheit. Der Gottessohn von Ewigkeit her nahm die Knechtsgestalt an und wandelte als Menschensohn auf Erden in der Zeit, um die Menschenkinder von der Erde zum Himmel zu erheben, auf daß sie als Gotteskinder ihm gleich seyn mögten. In der Wiedergeburt wird durch den Menschensohn das Göttliche in den Menschen gezeugt, sie werden der göttlichen Natur theilhaftig, Gotteskinder, und so wird die wiedergeborne Menschheit eine große Gottesfamilie, in welcher Christus der Erstgeborne (πρωτότοκος) ist, der zuerst aus dem Wesen des Vaters Gezeugte, der zuerst Vollendete und Vorzügliche in jedem Sinn. Er ist Christus, der Gesalbte des Herrn, und zugleich durch die ihm inwohnende Gottheit das die Menschheit heiligende, salbende Princip; dies ist daher sein heiliger Amtsname; er ist Jesus als die historische Persönlichkeit, andeutend in dem Namen den geistlichen Charakter, den er auszuprägen berufen war. Sowie der Sohn ausgegangen ist vom Vater, so ist in ihm auch lebendig die Sehnsucht zurückzukehren zu seinem Ursprung (Evang. Joh. 14, 28. 29.), und so kehrt der Sohn mit der durch ihn geheiligten Menschheit zurück zu dem Vater, so daß in ihm und in seiner Menschheit das Menschliche an sich, in seiner wahren vollkommenen Idee, mit Gott vereinigt und ins göttliche Wesen aufgenommen ist — Christus sitzt zur rechten Hand Gottes — Christus verklärt sich zuerst in den Menschen, um dann die Menschen verklärt in sich aufzunehmen: dies das Geheimniß des großen Erlösungswerks. So wirkt nun Gott stets durch den Sohn, und der Sohn wirkt nie gleichsam losgelöst vom Vater; sein Wirken ist das göttliche Wollen selbst, er ist im absoluten Geist der Liebe durch den heiligen Geist eins mit dem Vater. Vater, Sohn und heiliger Geist stellt das ewige, zeitlose Seyn Gottes in seiner realen inneren Fortbewegung dar.

129) Die Wörter ἰδέα und εἶδος Gestalt, Form kommen her von dem ungebräuchlichen Verbum εἴδω, wovon εἶδον, ἰδεῖν sehen; ἰδέα in seiner eigenthümlichen Bedeutung „Gestalt" kommt häufig vor bei Herodot z. B. 1, 80; 2, 71. 92; 4, 109; 6, 119. Dann bei Thuc. 3, 81; 7, 29. Bei Späteren, wie bei Plut. Flamin. 1. init, s. daselbst d. Anm. von Bähr. Auch bei Platon kommt es in der ursprünglichen Bedeutung vor, z. B. Protag. p. 315. e. Charm. p.

158. a. Phaedr. p. 251. a. Insofern die Form die Einheit des Mannigfaltigen ist und somit auch das Gemeinsame an vielen Einzeldingen, so bezeichnet ἰδέαι die aus einzelnen Anschauungen sich gestaltenden allgemeinen Vorstellungen, so bei Herod. 6, 100 und Thuc. 2, 77., dann auch jede Zusammenfassung eines Mannigfaltigen Plat. Phaedr. p. 238. a. de rep. 10 p. 596. a. Theaet. p. 204. a. Phaedr p. 265. d, ferner die substanzielle Einheit, in welcher das Einzelne sich zusammenfaßt Theaet. p. 185. d. Polit. p. 308. c. Tim. p. 28. a., dann die durch den Begriff gewonnene Bestimmtheit Phaedo p. 104. d. Tim. 49. c. und somit gestaltet sich das Wort weiter zu der Bedeutung der schöpferischen Grundgedanken, welche die Urbilder der Dinge sind, theillose Einheiten (ἑνάδες, μονάδες), welche das reine Denken (εἰλικρινὴς διάνοια) erfaßt; s. Phil. p. 15. resp. 6 p. 507. b. cf. Phaedo p. 83. b. Da diese Ideen die Urbilder sind, in welchen die Gottheit das Wesen der Dinge schaut, so ist die Richtung des Geistes auf sie das Anschauen des Göttlichen. Vergl. Phil. des Arist. I, p. 35 sqq. Statt ἰδέαι gebraucht Plato auch εἴδη, namentlich heißen im Parmenides fast immer die Ideen εἴδη. Die Idee ist also begründet in dem göttlichen Gedanken als dem Ursprünglichen der Welt; dieser ist der Allmächtige und beherrscht den widerstrebenden Stoff, das Beste aus ihm gestaltend, vergl. die schöne Stelle im Tim. p. 48. a. Was nun εἶδος und μορφή bei Aristoteles betrifft, so s. darüber Phil. des Arist. I, p. 439. A. 1. Es ist nemlich εἶδος das die Dinge von innen herausgestaltende, der immanente Zweck (ἐντελέχεια s. a. a. O. p. 479. A. 4.), also die Form, welche durch den Zweck gesetzt ist; daher führt Arist. die vier logischen Ursachen zurück auf den Begriff des Zwecks und der Nothwendigkeit, s. a. a. O. p. 539. A. 5. II, p. 37. 43 sq. Die Nachweisung des immanenten Zwecks vermißte Arist. in der Philosophie des Platon, s. a. a. O. p. 385. A. 1. und daher seine Polemik gegen die Platonische Ideenlehre, s. a. a. O. p. 255. 262. 390 sqq. 433. 453 sq. 468. A.

130) S. Trendelenburg's log. Unters. II, p. 86. und zu dem folgenden ebend. p. 357 sqq.

131) S. Phil. des Arist. I, p. 350 sqq. 548 sq. Es ist ein Grundgedanke der griechischen Philosophie, daß nur von Gleichem Gleiches erkannt werde; hierin giebt sich ihre speculative Richtung zu erkennen, welche sich einzig und allein stützt auf die Gemeinsamkeit des Denkens und des Seyns. Vergl. Sext. Empir. adv. Logicos 7 § 116 und 92. Vorzüglich macht sich in der Pythagorei-

schen und Eleatischen Schule dieser Grundgedanke von der wesentlichen Einheit des Seyns und des Denkens geltend; aber auch die ionischen Naturphilosophen wurden von demselben in ihren Grundvorstellungen geleitet. Aristoteles führt besonders den Empedokles als den Repräsentanten dieser Lehre an, s. de anim. I, 2 § 6 und Met. 3, 4. Vergl. Phil. des Arist. I, p. 405 sq. und p. 12. Plato stützt sich besonders auf jenen speculativen Grundgedanken, wo er von der Bildung der Weltseele handelt Tim. p. 34. b — 37. c. s. vorzüglich p. 37. b. — Da der Mensch die individuelle und zugleich vollendetste Zusammenfassung aller übrigen Gebilde der Natur ist (s. Phil. des Arist. II, p. 93.), so strömen in ihm wie in ihrem höchsten Zielpunkt alle Kräfte und Elemente der irdischen Natur zusammen; er ist gleichsam die Natur in ihrer Concentration und Individualität, wie die Natur nach Oken's Ausdruck der auseinandergelegte Mensch ist; daher sind im menschlichen Geiste auch die Urbilder aller Dinge enthalten; denn, wie die Natur im Wesen des Menschen concentrirt ist, so ist das menschliche Wesen durch die Natur verbreitet. Hierin liegt nun die innere und wesentliche Beziehung beider Gebiete aufeinander, und der Unterschied besteht nur darin, daß der Geist zum Bewußtseyn gelangt über die Urbilder, die Ideen, und die Welt der äußeren Erscheinung als sein Eigenthum besitzt und das fremde Daseyn der äußeren Welt in sich selbst findet und aus sich selbst zu entwickeln vermag.

132) S. a. a. O. p. 552. 557. Vergl. auch noch Klopstock's Zürchersee.

133) Vergl. a. a. O. p. 549. A. 2 über διαγωγή, und II, p. 79 — 82.

134) Um das in diesem Abschnitte Entwickelte noch lebendiger und anschaulicher zu machen, können von Herder folgende Gedichte benutzt werden: Allegorie der Natur, Arist, Selbst. — Nach Johanneischer Idee spricht gleichsam in jedem tieferen Gemüth das Wort des ewigen Gottes, das anklingt, wo von außen her in Natur und Geschichte etwas Verwandtes dem Menschen begegnet.

135) S. Hegel's Religionsphilosophie I, p. 3 sq.

136) Um „das Erkennen in Gott, sub specie aeterni, in der Idee" anschaulicher zu machen, kann angeknüpft werden an Platon's Phädrus p. 249. c sqq.

137) Dem sich in sich selbst vertiefenden Menschengeist gehen die Ahnungen einer höheren Welt auf und führen ihn in das Reich

des Uebersinnlichen. Es können hier die beiden Gedichte von Herbet „der Traum“ und „die Nacht“ näher besprochen werden.

138) Vergl. Phil. des Arist. II. p. 282 sq. und 303.

139) S. a. a. O. p. 245. A. 4. und p. 278.

140) Es kann hier erinnert werden an die conventionelle Verstandespoesie der deutschen Dichter des 17ten Jahrhunderts, wie sie hervorgerufen wurde durch das ungewöhnliche formale Talent Opitzens, da bei der vollständigen Entartung alles Sprachlichen und Formalen eine Erneuerung des sprachlichen Stoffs und die Wiederherstellung und Ausbildung der schönen Form vor Allem Noth that. Je mehr aller Fleiß sich auf die Form richtete und die formale Technik dadurch erzeugt ward, die der Einzelne sich anlernte und als Etwas Angelerntes handhabte, um so mehr wurde die Poesie etwas Mechanisches und entbehrte aller inneren Lebendigkeit: es fehlte an dem immer sich frisch ergänzenden Reichthum des Gefühls. Vielfach wurde das Ungenügende und Unlebendige einer solchen Verstandespoesie mit ihrem angelernten Regelwesen empfunden, und erst in Brockes und Drollinger, welche „des Dichters Zeughaus“ im Herzen fanden, wurden solche Anregungen gegeben, welche über das bloß Conventionelle und Verstandesmäßige der Poesie hinweghalfen und die in Klopstock sich in der Art fortsetzten, daß er sie rücksichtlich der religiösen Erhebung abschloß und in Bezug auf das lebendige Pathos, welches er in die Poesie einführte, nach Umfang und Inhalt erweiterte und vertiefte. Nachdem nun das lebendige Gefühl der eigenen Subjectivität für die Poesie gewonnen war, machte es sich immer mehr in dem Kampf gegen alles bloß Formale und Verstandesmäßige geltend und ging endlich aus der Defensive in die Offensive über, und wollte zuletzt nichts mehr außer sich und neben sich gelten lassen. Man drang rücksichtlich des Inhalts auf das Urmäßige, Einfache, Unverkünstelte gegenüber dem bloß Regelrechten, Verstandesmäßigen und Conventionellen, und in Bezug auf die schöpferische Thätigkeit des Geistes ging man zurück auf die unmittelbarsten, ursprünglichsten Kräfte, auf Allgemeingefühl und Instinct, auf das divinatorische Ahnungsvermögen, auf jene Geistesgabe, welche nicht nach Vorschrift und Regel mühsame Werke baut, sondern mit dem allmächtigen Werde des Schöpfers auf Einen Wurf Schöpfungen hervorruft, die zugleich ihre Gesetze in sich selbst tragen. Diese Gabe nannte man Genie und ihre Producte sollten eigenthümlich, sich selbst gehörig, original seyn. Vergl. Gervinus National-Literatur der Deutschen. IV, p. 417 sq.

141) Es können die Repräsentanten der bezeichneten Geistesrichtung in der Sturm- und Drangperiode unserer Nationalliteratur gefunden werden, während welcher es galt den inneren Kampf zwischen Ideal und Welt, zwischen Herz und Verstand, zwischen Freiheit und Convenienz, zwischen Natur und Cultur. In der Dichtung vertritt besonders Werther die Richtung jenes inneren Kampfes: sein ganzes Leben besteht nemlich in der schmerzlichen Erfahrung, daß kein Verhältniß, kein Stand, keine Lebenszwecke, wie sie von ihm verfolgt werden, seinem Inneren genügen. Sein Herz hat die Kraft nicht, irgend einen Zustand zu ordnen und umzugestalten; sein Inneres ist eine bodenlose Tiefe, in die alles versinkt und aus der nichts neu sich gebiert: seine Thaten sind nur seine inneren Zustände, seine Klage, sein Verglühen und Zerarbeiten in sich selbst die lyrischen Ergüsse, die ihn dem Grabe zutreiben. Solche Stimmungen und Seelenleiden lassen sich nicht beschreiben; hier muß das Herz sich selbst gegen eine mitfühlende Seele ergießen in Briefen. — Im wirklichen Leben gingen die excentrischen Köpfe in jenem inneren Kampf unter, wie Lenz, oder erstarrten, wie Klinger, in einem moralischen, stolzen Selbstbewußtseyn, in einem überspannten Stoicismus, welcher sich weder mit den bestehenden bürgerlichen und politischen Verhältnissen versöhnen konnte noch mit der in der Weltgeschichte waltenden Vorsehung zufrieden war. Lenz hatte nur Talent der Darstellung für den Schmerz der Entzweiung mit sich, nicht für die Versöhnung desselben. Es gilt in jener inneren Zerrissenheit den Kampf der empörten Menschheit gegen die Gottheit, das ewige Thema des titanischen Prometheus und des prometheischen Faust, welchen auch der Dichter Lord Byron kämpfte. Göthe und Schiller, diese kräftigen Männer der Dichtung, versöhnten auf einer heiteren Höhe den Mißklang jener Gegensätze, und namentlich war es Schiller, welcher vom Dichter fordert, daß er, bevor er es unternehme die Vortrefflichsten zu rühren, seine Individualität erst selbst zur reinsten, herrlichsten Menschheit hinauf läutere. (S. über die ästhet. Erziehung des Menschen, 9ter Brief.) Göthe's künstlerische Natur kam erst unter der milderen Sonne Italiens zu ihrer vollen Entfaltung; er gelangte zur Ruhe und Klarheit; seine früheren titanischen Ideen schwanden hin wie Luftgestalten. Er sagt selbst von sich: „Ich habe mich selbst zuerst in Rom gefunden, bin übereinstimmend mit mir und glücklich und vernünftig geworden. — Gebe der Himmel, daß bei meiner Rückkehr auch die moralischen Folgen an mir zu fühlen seyn mögten, die mir das Leben in einer weiteren höheren Welt gebracht hat.“ In der

Iphigenie besang er in der Versöhnung des alten Titanenhauses gleichsam seine eigene Versöhnung und gewonnene Klarheit. Zur Aufgabe seiner Poesie machte er es jetzt besonders, die innersten Bedürfnisse des Einzelnen mit allgemeiner Sittlichkeit und bürgerlicher Ordnung, die Poesie des Gemüths mit der sogenannten Lebensprosa in Einklang und zur tieferen Versöhnung zu bringen. Hierher gehören vorzüglich Tasso und Wilhelm Meister. Von seinen Gedichten können verglichen werden Mahomet's Gesang, wo die Bedeutung eines großen, welthistorischen Geistes, des schaffenden Genies, zur Anschauung gebracht wird; ferner der Gesang der Geister über den Wassern, welcher in einem Bilde Charakter und Schicksal des Menschen darstellt; Wanderers Sturmlied, wo v. 1—38 der Genius der Dichtkunst als die den Dichter durchdringende Lebenskraft hervorgehoben wird, die durch alle Stürme des Lebens schützend geleitet; ferner in dem Gedicht „meine Göttin“ wird die schöpferische Phantasie als herrlichste Tochter Jupiters gefeiert, wodurch der Mensch über alle anderen Geschöpfe der Erde hoch erhaben ist. Hieran können noch folgende Gedichte gereiht werden: Schwager Kronos, die Seefahrt, Adler und Taube. Endlich können noch zusammengestellt werden: Prometheus, Grenzen der Menschheit (vergl. das Lied der Parzen in der Iphigenie) und das Göttliche (vergl. Ganymed).

142) Die bezeichnete Richtung kann vorzüglich an Wieland anschaulich gemacht werden, in welchem alles frühreif und ungezeitigt hervortrat, sowol seine Gelehrsamkeit, Dichtkunst und Religion, als auch seine Zweifelsucht. Schon als Schüler las er fast alle Autoren des römischen goldenen Zeitalters neben Fontenelle und Voltaire, neben Bayle und d' Argens, und der funfzehnjährige Schüler faßte schon den Entschluß: „dem Kopfe nach ein Freidenker und im Herzen der tugendhafte Mann zu werden.“ Aus dem inneren Widerspruche von Enthusiasmus und zersetzender Zweifelsucht ist Wieland nicht herausgekommen: es bekämpfen sich in ihm fortwährend die Schwärmerei der Phantasie und die zweifelnde Ironie des Verstandes. Es hält sich daher in seinem gesammten inneren Entwickelungsgange seine Anschauungsweise in einer unentschiedenen Mitte zwischen den Extremen von Verstand und Gefühl, von Kopf und Herz. Es kann hier auch noch hingedeutet werden auf Heinrich Jacobi; vergl. die treffende Charakteristik bei Gervinus a. a. O. IV, p. 556 sqq.

143) Vergl. noch von Schiller's Epigrammen „die Mannigfaltigkeit,“ „Licht und Farbe,“ „Wahrheit,“ „Schönheit.“

144) Der folgenden Darstellung liegt zum Grunde der Dialog in Hoffmeister's Romeo II, p. 275 sqq. Vergl. III, p. 16 sqq.

145) Es kann hier auf Herder hingewiesen werden, der mit seiner Gabe zu errathen und zu ahnen mehr als Einer geeignet war, Wege zu brechen, um große Aussichten zu eröffnen; das Ziel der Wahrheit hieß ihm immer ein Punkt, und oft fand er ihn deutend mit glücklichem Auge aus; überall war er gerichtet auf jene letzten Begriffe und höchsten Gesichtspunkte, deutete darauf hin, führte sie aber nicht im Besonderen durch, sondern ließ das Einzelne unverarbeitet liegen. Hierdurch machte er aber jene anregenden Wirkungen in fast allen Zweigen der Kunst und Wissenschaft und wirkte fort in die Zukunft. Sein innerstes Gefühl sträubte sich gegen Kant's Dualismus zwischen dem Göttlichen und Menschlichen; er strebte nach einer tieferen Versöhnung der Gegensätze, und wenn er diese nicht auf rationalem Wege zu erreichen vermogte, so gelangte er doch zu diesem Ziele durch das Divinatorische seiner intuitiven Anschauung, indem er Natur und Geschichte zur Basis seiner Philosophie machte und die Gegenwart des Göttlichen in der äußeren Erfahrung nachwies, wobei sich die lebendige Thätigkeit seiner Phantasie und die kühne Combination seines Dichtergeistes wirksam zeigte. Vergl. Anm. 134.

146) Vergl. Schiller's Künstler v. 22 sqq. und dazu den 25ten Brief der ästhet. Erziehung des Menschengeschlechts, und außerdem v. 383 sqq. und dazu die Beurtheilung von Bürger's Gedichten. Es kann hiermit auch noch verbunden werden das Gedicht: Poesie des Lebens. — Was Geschichte und Philosophie erstreben, die Zeit über ihre innersten, geheimsten Wünsche und Forderungen aufzuklären, diese Aufgabe erfüllt die Poesie spielend.

147) Man kann hier besonders darauf aufmerksam machen, wie in religiöser Beziehung die frische, lebendige Innerlichkeit des Gefühls umbildend und reformatorisch wirkte gegenüber den überlieferten, conventionellen Dogmen. Die mystischen Dichter unserer Nationalliteratur im 14ten Jahrhundert stehen in einer näheren Beziehung zu den Mystikern, Tauler und Suso, welche schon vor der Reformation eine Reaction gegen das geistlose Cärimonienwesen der katholischen Kirche bildeten und von den gelehrten, spitzfindigen Menschensatzungen der Religion hinwiesen auf die Bibel, um in dem eigenen Innern durch geistige Anschauung das Geheimniß der höheren Bestim-

mung zu ahnen und hier das selbst zu finden, was äußerlich nie oder höchst dürftig gegeben, selbst zu schaffen, was durch fremde buchstäbliche Ueberlieferung nimmer zu Stande gebracht werden könne. Eine ähnliche Wirksamkeit zeigte später der Pietismus in Spener, dem Reformator des religiösen Lebens im 17ten Jahrhundert, der lebendig von dem Gefühl durchbrungen war, daß man in Gefahr stehe, das christliche Leben über dem Buchstabenglauben zu verlieren: der praktische Weg der Reformatoren sey verlassen, die Theologie sey wieder zur Sache der Verstandesspeculation gemacht; die evangelische Theologie müsse daher von der Scholastik zur Schrift zurück, und die Theologen von den äußeren Kampfplätzen in ihr eigenes Herz einkehren. Somit entstand das Streben nach einem im Herzen lebendigen, biblisch praktischen Christenthum.

148) Vergl. die Eumeniden des Aeschylus v. Ottfried Müller p. 165 sqq.

149) Göthe verherrlicht in seinem Faust Gottes sichtbar unsichtbare Nähe:

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaub' ihn.
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: ich glaub' ihn nicht.
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht?
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau' ich nicht Aug' in Auge Dir,
Und drängt nicht Alles
Nach Haupt und Herzen Dir?
Und webt in ewigem Geheimniß
Unsichtbar, sichtbar neben Dir,
Erfüll' davon Dein Herz, so groß es ist,
Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie Du willst,

Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist Alles,
Nam' ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsglut!

150) Vergl. Deinhardt's Gymnasialunterricht p. 41 sqq.

151) Vergl. Deinhardt a. a. O. p. 84 sqq.

152) Es ist oben A. 147 hingewiesen auf die frische, lebendige Innerlichkeit des Gefühls, welches im Mysticismus und Pietismus umbildend und reformatorisch wirkt gegenüber einem todten Buchstabenglauben und dem religiösen Indifferentismus. Doch kommt bei diesen bedeutsamen Erscheinungen des Geisteslebens, in denen sich die Macht des Gefühls in seiner ganzen Fülle wirksam zeigt, alles an auf die innere Güte und Gesundheit der Natur, welche wie des Künstlers Genius, bewußtlos das Herrlichste erschafft. Das Gefühlsleben ist zu individuell, zu exclusiv, als daß in demselben ausschließlich beharrt werden kann. Als Ausgangspunkt für eine lebendige Fortentwickelung der religiösen Wahrheiten bleiben Mysticismus und Pietismus stets bedeutsame Erscheinungen. Es giebt reichbegabte Individuen, religiöse Genies, in denen das Heilige und Göttliche sich in den Weissagungen der inneren Seele kund giebt, und die hohe, ahnungsvolle Stimmung, das keusche Horchen auf den leisesten Geisteswink zu einer Höhe der Betrachtung hinaufleitet, wo das Leben als Zeichensprache des Unsichtbaren erscheint und alles hindeutet auf das in uns verborgene Geisterreich Gottes; da ist Religion reine Intuition, inneres Schauen, ein unmittelbares Ergreifen und Ergriffenseyn, aus welchem ein allerwärmender und belebender Hauch göttlichen Lebens hervorquillt. In der Zeit, wo das unmittelbare Pathos der Begeisterung in den Dichtern gefordert und der Naturzustand in der Dichtung verfochten wurde, war es, wo man zugleich auf das Ur- und Naturmäßige, auf das Ahnungs- und Schöpfungsvermögen auch von religiöser und theologischer Seite hindrängte, und es entstand unter den Einflüssen von Hamann und Herder eine neue Wunder-, Propheten- und Glaubenslehre, die dann vorzüglich an Lavater ihren Vertreter fand und durch ihn immer größeren Anhang sich verschaffte. Nachdem man die Schranken des erstarrten Dogmas niedergeworfen hatte, stellte man sich auf den Standpunkt der eigensten Divination, und bei dem gefühlsmäßigen Ergreifen und Ergriffenseyn war besonders die Imagination thätig, und es erzeugte sich hieraus eine Begierde nach Ergreifung von magischen

Kräften, nach Erfassung des Dämonischen in den verschiedenen Sphären des Natürlichen. Daher der Hang der damaligen Zeit zu dem Geheimnißvollen und Wunderbaren, der in verschiedenen Verbrüderungen und Geheimorden seine Befriedigung suchte. (Vergl. Gruber in Wieland's Leben 3ter Theil p. 217 sqq. und p. 254 sqq.) So bedeutsam und großartig in ihren Wirkungen diejenigen Männer dastehen, die an die Spitze der neuen Zeitrichtung und Geistesentwickelung getreten sind, so unwohlthuend ist die Erscheinung derjenigen Kreise, in welchen sich die inneren Offenbarungen gottbegeisterter Männer sektenartig abschließen, und indem auf ähnliche, innere Erleuchtungen Anspruch gemacht wird, Verirrungen und krankhafte Zustände sich in mannigfachen Abstufungen geltend machen. Es kann hier darauf hingewiesen werden, wie der durch Spener im innersten Herzen neubelebte Geist des Christenthums in den Herrnhutern zu Uebertreibungen hinführte, und Schwärmer und Fanatiker sich hinter dem Namen Pietisten versteckten. Angegriffen und verfolgt mußten sie Asyle für sich suchen, die sie auch fanden, und von Halle und Herrnhut wurden die Eingeweihten, die Inspirirten, auf Eroberungen ausgesandt. Ferner kann hier erinnert werden an den Galitzinschen Kreis in Münster (Vergl. Göthe in Wahrh. und Dicht. 26, p. 99. 105 sqq., 30, p. 234 sqq.), wo eine Art von Mittelpunkt sich für die Gläubigen und Geistreichen aus Westphalen und Niedersachsen bildete, welche Hamann zum Magus des Nordens und zum Heiligen machten und denen bei dem räthselhaften Ton seiner Schriften gerade wohl war, da er ihnen so viel zu ahnen und einen so edlen Kern von Frömmigkeit und Weisheit vorauszusetzen erlaubte. Hier war es, wo Fritz Stolberg zur römisch-katholischen Kirche übertrat. Alles, was gesund und urkräftig ist, entfaltet sich am schönsten unter freier, offener Luft, unter allgemeiner Mitwirkung, während das Exclusive des Separatismus nur zu leicht zur geistigen Verfinsterung, zum Obscurantismus hinleitet. — Der Mysticismus als Gefühlsreligion will die religiösen Wahrheiten als für dem menschlichen Geist undurchdringliche Geheimnisse festhalten und erklärt das Treiben der Wissenschaft in dieser Beziehung für einen Frevel; indem er sich ganz überläßt den eigenen inneren Offenbarungen und übernatürlichen Erleuchtungen, in deren exclusiven Besitz der Hochmuth und die Intoleranz gegen Andersdenkende enthalten ist, artet er aus in Frömmelei und Schwärmerei, und indem er sich auch des Willens bemächtigt, wird er zum Fanatismus, und bewegt von den dunkelen Mächten des Gefühls, von dem Unbestimmten und dem Grenzen-

losen der Naturseite des Geisteslebens, macht sich das Dämonische in den krankhaftesten Ausgeburten geltend. Fern liegt solchen Verirrungen der Gedanke, daß Gott nicht ist ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens, wie in allen Gemeinen der Heiligen (1 Corinth. 14, 33.). Der zu dem Mysticismus in innerer Beziehung stehende Pietismus erhielt durch Spener die Richtung auf ein lebendig biblisch-praktisches Christenthum; weil hierzu der öffentliche Gottesdienst, das Beichtwesen und die Kirchenzucht bei der üblichen herz- und kraftlosen Verwaltung nicht wirksam erschien, so wurden besondere Andachtsübungen angestellt, zu welchen die Eingeweihten sich in Privathäusern versammelten; gelehrte Bibelforschung wurde verschmäht und die Erregung des Herzens blieb die Hauptsache. Ueber dieser einseitig praktischen Belebung des Christenthums ging unwillkürlich die Heiligkeit und Reinheit der Lehre unter den Händen verloren, und es bildete sich zugleich eine strenge, düstre Moral aus gegen die heiteren Freuden des Lebens als die rechten Werkstätten des Teufels. Das Fliehen der Welt, ihrer That und Lust, bleibt eine krankhafte Einseitigkeit, welche das Herz verkümmert und verengt. Gott hat die Welt geschaffen, nicht, damit wir sie hassen sollen, sondern lieben, weil er sie geliebt und deshalb geschaffen hat. Die schönere und wahre Bedeutung der Welt als einer göttlichen Schöpfung ist, das Gottesreich in sich aufzunehmen, woraus die bedeutsamere Aufgabe hervorgeht, in der Welt zu stehen, ohne des Himmels zu vergessen, so daß sich des irdischen Lebens Schönheit und des himmlischen Lebens Heiligkeit vereine. Die Welt hatte, da das Christenthum ursprünglich wie alle große Ideen verschmäht und kämpfend in dieselbe eintrat, nur eine Dornenkrone für den König des Himmels, und daher ward es geläufig, die Welt nur in dem Gegensatze des Gottesreichs zu denken. Doch die mönchische Weltentsagung, die schwärmerische Liebe, welche die Erde tief unter sich liegen läßt, das Drängen zum Märtyrerthum sind nur Durchgangspunkte gewesen. Die Reformation war es, durch welche die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit wiederhergestellt wurde, so daß die Versöhnung mit Gott nicht durch ein äußerliches Thun, sondern nur in dem eigenen Herzen durch den lebendigen Glauben gewonnen werden kann. Christi Geist erfüllt wirklich das gläubige Herz, und jeder hat an sich selbst das Werk der Versöhnung zu vollbringen. Hiermit waren als etwas Geistloses alle Verhältnisse der Aeußerlichkeit aufgehoben: der Unterschied zwischen Laien und Priester, die Verehrung der Heiligen, der Reliquiendienst, das Mönchsleben. Je-

der irdische Beruf kann ein Weg zur Vollkommenheit seyn, jede irdische Freude durch fromme Danksagung geheiligt werden. Nimmt nun aber die Frömmigkeit ein düsteres und ängstliches Herz an, so wird sie zu einem peinigenden, selbstquälerischen Sündenbewußtseyn, und bei dieser stets regen Sündenangst kann nicht statt finden die beseligende Glaubensfreudigkeit, welche hervorgeht aus dem Bewußtseyn, daß durch die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser der Sünde der Stachel genommen. Das Tödten des Fleisches wird bei einer finsteren Sündenangst nicht geleitet vom Geiste und ist nicht ein Wirken im freudigen Geist, welcher ruft: Abba, lieber Vater (Röm. 8, 14. 15.), sondern es ist eine ängstliche Gesetzesarbeit. Die Freuden der Welt werden geflohen und für einen Raub am Himmelreich geachtet; die Sinnlichkeit wird verdammt, statt sie im vernünftigen Genusse der Weltfreuden zu bilden und sie bricht deshalb unbewacht nicht selten in den unnatürlichsten Formen hervor. Es wird für bequemer und frommer gehalten, mit Beten und Seufzen als mit Denken und Handeln das Himmelreich zu gewinnen. Dies krankhafte Extrem wird öfter dadurch noch mehr begünstigt, daß nach der Erschöpfung mißbrauchter Kräfte, wodurch die Gesundheit des Leibes und der Seele zerstört ist, es behaglicher gefunden wird, die Hände in den Schooß zu legen und zu beten und nach wunderbaren Eingebungen und Erleuchtungen zu haschen. Ueberall, in allen Verhältnissen, wo das als feindselig Gegenüberstehende nur verstoßen und gleichsam in einen entlegenen Winkel zurückgedrängt wird, bricht es, wie ein lauernder Sclave um so gewaltsamer los Gefahr und Verderben drohend. Um nicht näher liegende Beispiele anzuführen, kann an die Mönche von La Trappe erinnert werden. Die christliche Religion in der Mönchskutte ist eine Abstraction, eine Ohnmacht, welche das Individuum nicht zu bezwingen vermag. — Die Religion als das ursprüngliche Leben des Geistes soll alle Thätigkeiten desselben ergreifen und durchdringen: das Gefühl beleben und erwärmen, das Erkennen erleuchten und den Willen kräftigen und heiligen. Wenn auch der menschliche Geist in der Richtung auf seine Bestimmung sich nicht gleichmäßig entwickelt und eine Seite hinter der anderen zurückbleibt, so ist doch die höchste Aufgabe die gleichmäßige Durchdringung aller Thätigkeiten des Geistes, so daß Gefühl, Wille, Denken sich zu gleicher Förderung vereinen.

153) Die göttliche Vernunft ist der Inhalt des Glaubens und somit ist dieser nicht ein außerhalb der menschlichen Vernunft stehen bleibender, unbegreiflicher, wie der Supernaturalismus lehrt, sondern

wir haben im Glauben die Erstlinge des Geistes empfangen (Röm. 8, 23.); die Gläubigen sind im wahrhaften Besitze des göttlichen Geistes, und dieser ist daher nicht ein uns Fremdes und Unbegreifliches, sondern in den durch den Glauben geistig Wiedergebornen wirkt Gottes Geist. Diese geistige Wiedergeburt, dies sich Herablassen des göttlichen Geistes in den endlichen ist ein Mysterium für die äußeren Sinne und den abstracten Verstand. Nicht kann der Inhalt des Glaubens gewonnen werden durch die eigene, natürlich sich entwickelnde Thätigkeit der menschlichen Vernunft, wie der Rationalismus lehrt, sondern der endlich geschaffene Menschengeist bedarf der Offenbarung, eben weil er der endliche ist, wie er als Geist der Vermittelung durch das denkende Erkennen bedarf. Das wahrhafte Wissen gewinnt seine Nahrung erst im Glauben, welcher das treibende, belebende Moment in der Entwickelung der denkenden Vernunft ist. Was der Supernaturalismus außerhalb der Vernunft sucht und hat und davor, als vor einem äußeren Object, stehen bleibt, was der Pietismus mit einer einzelnen Kraft des Geistes, dem Herzen, als der allein dem Inhalt gemäßen Form sich aneignet, was der Rationalismus als außerhalb der Vernunft liegend theils verwirft theils verändert theils dem Nichtwissen anheimgiebt, was endlich der lebendige Glaube in unmittelbarer Gewißheit besitzt, das findet das wahrhaft vernünftige Denken auf dem Wege der Vermittelung wieder, und sucht das Göttliche im Glauben, den tiefen Gedankeninhalt desselben immer mehr zu vergeistigen und in das eigenste Wesen des Geistes zu verwandeln. Je mehr nun durch diese Vermittelung die Fremdheit zwischen dem erkennenden Subject und dem geoffenbarten Inhalt schwindet, je mehr beides in harmonischer Einheit zusammenstimmt und sich eng zusammenschließt, um so mehr werden die innersten und heiligsten Gefühle und Empfindungen geweckt und belebt, um so mehr der Wille gestärkt und geheiligt und der ganze inwendige Mensch immer mehr nach dem Ebenbild des göttlichen Geistes gestaltet.

154) Vergl. Vischer a. a. O. p. 37 sqq. und Schiller über die ästhet. Erzieh. des Menschen den 18ten und 23ten Brief.

155) Vergl. Rötscher's Abhandlungen zur Philosophie der Kunst p. 19 sqq.

156) S. Philosophie des Aristoteles II, p. 674.

157) S. Hofmeister a. a. O. II, p. 310 sqq.

158) Vergl. Herodot 2, 53, wo es heißt: „Hesiod und Homer sind es, welche den Hellenen ihre Götterwelt gedichtet, den Göttern ihre

Benennungen gegeben, Ehren und Künste ausgetheilt, und ihre Gestalten bezeichnet haben.“ Stuhr in seinen Religions-Systemen der Hellenen sagt p. 14: „Die Kunst war es, die dem Griechen in der Entfaltung des Reichthums seines Bewußtseyns den Faden darbot, an welchem er sich hielt, um in dem Gewirre der in seinem Geiste erstehenden reichen Anschauungen sich zurecht zu finden.“ Vergl. ebend. p. 20 sq.

159) Die Religion wird nicht dadurch bloß Grundlage der Kunst, daß diese Gott und das übersinnliche Reich, die geheiligten Chöre der Engel, die unaussprechbaren Mysterien der Religion, zu ihrem Gegenstand macht, sondern das menschliche Leben und Wesen in seiner Wahrheit erfaßt, wie sich darin der Geist Gottes offenbart hat. (Dies hat in Bezug auf die geschichtliche Entwickelung der Malerei Vischer in seinem Bericht über die Aquarellen von Rambour — siehe seine gesammelten Schriften — mit tiefer schauendem Blick nachgewiesen, und gezeigt, daß dem deutschen Volke es vorbehalten war, auf den Boden der weltgeschichtlichen Anschauung sich zu stellen und in der modernen Zeit den Beruf der reinen Geschichtsmalerei zu übernehmen. Die niederländische Genre-Malerei bildet zu derselben gleichsam die Vorstudien, und zu diesen weist wiederum die venetianische Schule herüber, welche sich mit dem niederländischen Geiste berührt). Die Religion als solche beruht auf der unmittelbaren Gewißheit der untrennbaren innerlichen Beziehung des menschlichen zum göttlichen, des göttlichen zum menschlichen Geist, und das Religiöse ist die durch das Gefühl vermittelte totale Beziehung aller inneren und äußeren Gegenstände auf ihre wahre Bestimmung zu Gott und in Gott, ohne daß die Gegenstände selbst deshalb schon in ihrer Wirklichkeit und Wahrheit aufgefaßt werden. Die Religion als Glaube an die unerschöpfliche Kraft des göttlichen Geistes und als Gewißheit von der Allmacht und der inneren Gegenwart der Idee und somit auch als die Gewißheit des Geistes von seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit ist sowol der praktische Antrieb für die freie Thätigkeit des Willens als die Voraussetzung des Denkens, der freien organisirenden und bestimmenden Thätigkeit in der theoretischen Sphäre. Die Religion in ihrer wahren Gestalt ist die Voraussetzung, die Trägerinn der so wol theoretischen als praktischen Richtung des Geistes, unmittelbar aber keine von beiden. Die Beziehung alles Endlichen auf das Absolute ist zunächst nur eine innerliche, abstracte, und enthält noch nicht in sich das Princip der Besonderung, so daß die Mannigfaltigkeit und der

Reichthum der Welt erfaßt wird, wie sie in ihren verschiedenen Sphären von der göttlichen Offenbarung erfüllt ist. Der bloß religiöse Standpunkt der Poesie wird am deutlichsten von Klopstock repräsentirt. Das Ideal seiner Poesie ist die moralische Schönheit, die Läuterung und Verklärung des inneren Menschen durch die Religion. Alles Endliche, die Welt, die gesammte Wirklichkeit, ist nur ein Verschwindendes, Vergängliches der Heiligkeit, Macht und Weisheit Gottes gegenüber, und um diese überall mitfeiernd zu verkünden, strebt Klopstock's Phantasie aus der Wirklichkeit und dem Leben heraus, ergeht sich mit Lust und Liebe in den endlosen Räumen; alle Gefühle, die er so innig und so mächtig in uns zu erregen weiß, strömen aus übersinnlichen Quellen hervor. Daher der Ernst, die Kraft, der Schwung, die Tiefe. (Vgl. Schiller über naive und sentimentale Dichtung.) Der Standpunkt seiner Dichtung ist der der Würde und Erhabenheit; denn sein Ideal überragt weit alles Endliche und greift über die begrenzte sinnliche Erscheinung hinaus. Je entschiedener daher das religiöse Moment in seiner Dichtung hervortrat, desto mehr wandte er sich ab von der antiken Dichtung und schloß sich an das Hymnenartige und Schwungreiche der Hebräischen Poesie, an David und die Propheten (Vgl. die Ode „Kaiser Heinrich" Str. 8 sqq. und „mein Vaterland" Str. 7 sqq.). Die Hauptaufgabe seines Lebens wurde die Messiade, in welcher sich die Handlung der wirklichen Welt entzieht und hinüberspielt in die jenseitige Welt des Himmels und in die geheimnißvollen Plane der Gottheit mit dem Menschen blicken lassen will. Das Gedicht soll religiös wirken (siehe das Proömium der Messiade) und zugleich die Idee der Versöhnung durch Christum poetisch gestalten. Klopstock strebte in der Poesie zur idealen Wahrheit hindurchzudringen, doch die beiden Elemente, Ideal und Wirklichkeit, aus deren gegenseitigen Durchdringung erst das wahrhafte Kunstwerk hervorgeht, stehen bei ihm noch zu fremdartig einander gegenüber. Bei der bloß gefühlsmäßigen Beziehung aller Dinge zu dem Absoluten kommt es nicht zu einem Vertiefen in den concreten Inhalt, zu einem objectiven Bilden und Gestalten, sondern es steigert sich Klopstock's Phantasie oft zu einem unbestimmten Enthusiasmus, durch welchen das dem Bewußtseyn Unaussprechliche zur Empfindung und Anschauung gebracht werden soll, und bei der inneren Erregtheit vermag der Dichter nicht die Gedanken und Gefühle in schöner Gestalt und rechter Form auszudrücken. Klopstocks Poesie ist vorzugsweise lyrisch; sie tritt nicht heraus im gegenständlichen Wollen und Handeln; es kommt nicht zu einer Individualisirung des

Idealen in den Zuständen und Begebenheiten der äußeren Welt; ja das gegenwärtige, individuelle, frische Leben der Geschichte wird bei der bloß gefühlsmäßigen Betrachtungsweise nicht in seinem wahren Werthe, in seiner wahren Bedeutung aufgefaßt. Es kommt zunächst nur zu einem inhaltleeren politischen Gefühlsidealismus, welchem die tiefere Auffassung der Wirklichkeit fehlt, und dies zeigt sich bei Klopstock sowol in seiner Richtung auf das Altdeutsche, wodurch er die Bardendichtung hervorrief, als auch in der Art und Weise, wie er sich an der französischen Revolution betheiligte. Wieland suchte eine nähere Vermittelung zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit zu Stande zu bringen; anfangs weilte er noch auf dem sentimental schwärmerischen Standpunkt der Klopstockschen Poesie, doch nachdem schon in dem Kreis der Halleschen Freunde das heitere sinnliche Element der Hagedornschen Lyrik seine reinere und freiere Fortbildung gewonnen hatte, und durch Beimischung des Sittlichen als Poesie der Grazie aufgetreten war, so trat auch Wieland nach und nach über zu dem anderen Extrem seiner sentimentalen Schwärmerei und opferte der Wirklichkeit die Idee auf, indem er jene als die bloße Negation des Idealen auffaßte, und die Ideal- und Tugendhelden dem verführerischen Reize des Lebens Preis gab. Er zeigte auf diese Weise die Einseitigkeit und das Thörigte einer abstracten Haltung des Sinnlichen gegen das Uebersinnliche auf, ohne jedoch die Versöhnung selbst anders als durch die Annäherung der entgegengesetzten Seiten äußerlich zu Stande zu bringen, indem er auf die Lehre einer schwankenden, unbestimmten Mitte geführt wurde. Es kam also auch hier nicht zur wirklichen Durchbringung des Idealen und Realen. Lessing war es nun, der Religion, Kunst, Wissenschaft und Leben als besondere Erscheinungsformen des Ewigwahren auffaßte und jeder ihre besondere Sphäre anwies; seine Thätigkeit ist vorzugsweise Kritik, nicht des Niederreißens, sondern des gründlicheren Aufbaues wegen, und indem er die Poesie aus dem Dienst der Religion und der Didaktik emancipirte, vollbrachte er die Trennung von Kunst und Wissenschaft, von Poesie und Prosa. Durch das Studium der Antike bildete sich bei ihm immer bestimmter die Idee der Kunst aus, und indem er die Poesie als Kunst von den übrigen Gebieten des Geistes bestimmt sonderte, sprach er ihre Beziehung zur absoluten Idee auf dem Wege der Kritik verstandesmäßig aus. Er schritt fort sowol von der früheren verstandesmäßigen als auch von der bloß gefühlsmäßigen Abstraction zum Concreten, zur lebendigen Vermittelung des Besonderen mit dem Allgemeinen. Das Ideal soll nicht, wie bei

Klopstock, der Welt gegenüber beharren, sondern in der Welt sich bewähren, sich mit lebendigen Gestalten wirklich erfüllen. Das Gefühl für Recht und Tugend gilt weniger, als das moralische Handeln; somit tritt das Lyrische zurück, und das Dramatische hervor. Handlung ist das erste Gesetz der Poesie, und daher setzt sich Lessing gegen alles Sentimentale, Musikalische und Beschreibende in der Poesie. Er dringt auf menschliche Wahrheit und Natürlichkeit, und eben so entschieden auf das concret Nationale und auf das Gegenwärtige, und kämpft an gegen das Französische als das Unwahre und Unnatürliche. Indem er nun die ganze Welt als Mittel zur Verwirklichung des moralischen Handelns auffaßt, führt er uns in seinen Dramen bestimmte Charaktere in ihrem moralischen und unmoralischen Handeln vorüber, damit in dem Glück und Unglück, das sie trifft, eine höhere Ordnung in ihrem verständig klarsten Licht erscheine. Doch der bloß moralische Standpunkt ist als Princip nicht reichhaltig und umfassend genug, um aus sich die Mannigfaltigkeit und Fülle des objectiven Lebens allseitig zu erzeugen und die treibenden substanziellen Mächte, die in der Menschenbrust lebendig wirksam sind, in ihrer Wahrheit erkennen zu lassen. (Vgl. Hotho's Vorstudien für Leben und Kunst p. 346 sqq.) Je mehr in Folge der Verstandesaufklärung die inneren Beziehungen des Endlichen zum Unendlichen immer schlaffer und unkenntlicher geworden waren, um so entschiedener machte sich in der Reaction dagegen das Bedürfniß geltend, zu der Einfalt, dem Urkundlichen der Natur zurückzukehren, was Hamann die petitio principii nannte. (Vgl. Gervinus a. a. O. IV, p. 448.) Es trat zunächst die ideale Beziehung aller Dinge als bloße Ahnung, als Divination, als geistiger Instinct in den sogenannten Originalgenies hervor; denn jeder wahre Fortschritt erhält seinen Impuls durch das Gefühl (siehe Anmerkungen **140. 147.**), und indem bei der immer individuelleren Erkenntniß der Dinge diese wieder in ihrer Totalbeziehung zu Gott aufgefaßt werden, zeigt sich die Wirksamkeit der concreten Genialität zuerst auf dem Gebiet des Religiösen.

Die beiden Hauptrepräsentanten für die neue Richtung sind Hamann, der Magus des Nordens, und Lavater, der Hamann des Südens. Hamann strebte im Gegensatze der Berliner Aufklärung nach einer tieferen Auffassung der Religion und namentlich der christlichen Lehre, und sah für den Aufschwung unserer Literatur und für die Geistesbildung, welche ihm durch einen Geist des Alters und der Ueberlebung, durch obsolete Satzungen der Schule, durch Kleingeisterei und

pedantische Gelehrsamkeit gedrückt schien, nur darin das einzige Heil, wenn man zurückkehre zu dem Urkindlichen der Natur und sich an der Volksdichtung, vorzüglich aber an der morgenländischen Dichtung, an dem Prophetengeist betheilige. Der tiefere Gehalt seiner Ideen blieb aber in einer solchen Concentration seines Inneren, daß sie zu keiner Art der Entfaltung gelangten weder durch die Macht der Phantasie noch durch das begriffsmäßige Denken. Herder, Hamann's Lieblingsschüler, trat als dessen Herold in die deutsche Literatur ein, indem er alles das, was in Hamann's Schriften eingehüllt lag, zur Grundlage seiner Bestrebungen machte. Sein Ideal ist das concret Allgemeine, indem alles Besondere nur in so fern einen Werth für ihn hatte, als es eine Individualisirung des Allgemeinen ist, und in diesem Sinn schritt er fort zu einer sinnigen Auffassung der Dinge, und es ging hieraus seine umfassende Allseitigkeit und anregende Wirksamkeit hervor. Doch erfaßt er den idealen Bezug aller Dinge mehr ahnungsvoll, in ihrem Gesammteindruck auf das Gemüth, als in der Weise des klar entwickelnden Denkens (s. Anm. 145.); dadurch gewinnt aber die Darstellung an Lebendigkeit und sinnreicher Bildlichkeit, und es erzeugt sich daraus die Poesie in der Prosa, ohne daß dadurch der Standpunkt der wahrhaft schöpferischen Poesie erreicht ist. Die Auffindung des idealen Verhältnisses aller Dinge ist der Hauptzweck, und daher ist Herder der Mann der Wissenschaft, der Mann der Kritik mit den Mitteln des Dichters. (Vergl. Rinne's Entwickelung der deutschen National-Litteratur p. 217 und p. 232.) Sein Ideal, durch welches als das concret Allgemeine er die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit zu bewältigen strebt, ist die Humanität; alle Unterschiede des Lebens in der Geschichte, Kunst, Religion sollen dazu dienen die Humanität befördern zu helfen; auf diese eine Idee bezog er alle einzelne Erscheinungen in der Natur und im Menschenleben und wußte denselben eine poetische Seite abzugewinnen, und die Poesie selbst erhielt dadurch für ihn einen hohen Werth, weil sie seinen philosophischen Betrachtungen Leben und Gestalt gab, da die trockene Wahrheit ihm zu kalt und leer fürs Gefühl war; daher sind auch seine Gedichte vorzugsweise philosophisch in allegorischer Form. Er erkennt in den „Ideen zur Geschichte der Menschheit,“ wie die Welt zur Humanität immer weiter fortschreitet; die Humanität selbst aber ist eine ewig jenseitige nie erfüllte Forderung, sie ist ein Ideal, das keine volle Wirklichkeit gewinnt; sie ist nicht die lebendige, wirkliche Einheit der Unterschiede des Lebens, nicht der weltbeherrschende Zweck, der Geist Gottes,

der sich durch alle Entwickelungsstufen hindurch in den ewigen Gesetzen der sittlichen Weltordnung wirklich vollzieht, so daß in diesem Sinne eben das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist. Die wahrhafte Einheit ist nur möglich, wenn die Welt und das Leben in die Einheit des Geistes aufgenommen ist, dann kann die wahrhafte Idealität gewonnen werden, welche sich in That und Handlung individualisirt, so daß der Gang der geschichtlichen Entwickelung bedingt ist durch das Wollen und Thun der Menschen, zugleich aber getragen durch den ewigen Rathschluß Gottes. Dies ist das Ideal Göthe's und Schiller's. Göthe fordert als Gipfel der Kunst die Einheit des Individuellen und Substanziellen, der Freiheit und Nothwendigkeit. (S. Göthe's W. 45, p. 38 sqq. „Shakspeare und kein Ende"). Ehe aber diese Höhe erreicht wurde, drängte sich das Unmittelbare stürmisch hervor; es wollten die Stürmenden und Drängenden der Welt unmittelbar gewiß werden, die Vermittelung des Geistes und seiner Freiheit mit der Welt gewaltsam erringen (s. oben Anm. 141 und Hinrichs Schiller's Dichtungen II, 1. p. LII sq.). Diese Vermittelung will jedoch ruhig und besonnen vor sich gehen. Der Sturm legte sich zuerst bei Göthe, er dichtete zwar noch in der die Reflexion durchbrechenden Empfindung des Sturmes und Dranges, aber um sich persönlich davon zu befreien. Göthe verwandelt die äußerliche Welt in sein inneres Leben, sie in sein Inneres zurücknehmend, um sie daraus zur Idealität und Schönheit zu entfalten; er erreichte die Aussöhnung des individuellen, persönlichen Inhalts mit dem Inhalte der Kunst, die Darstellung und Vollendung des poetischen, schönen Subjects. Schiller dagegen macht sein Inneres äußerlich, stellt es in der Welt dar, indem er sie mit dem Geist und der Freiheit vermittelt, sie zur Idealität und Schönheit gleichfalls erhebt. Er verläßt die Grenzen der bloß subjectiven Welt, das bloße Fühlen, Genießen und Gestalten des eigenen Ich; er tritt erobernd in die Welt und will seiner Poesie die Geschichte unterwerfen (S. Prutz, Göttinger Dichterbund p. 404 sq.). Es ist irgendwo gesagt: „die Poesie ist zu vergleichen dem Regenbogen, der eine Brücke wölbt zwischen Himmel und Erde, nur daß die Illusion des Regenbogens nur Illusion ist, die keine Existenz an sich hat, kein faßbares, unabhängiges Daseyn. Dies ist aber gerade das Wesentliche der Poesie, daß, mag sie nun das Innere nach außen, oder das Aeußere nach innen kehren, mag sie den Himmel in die Erde, die Erde in den Himmel, das Herz in die Geschichte, die Geschichte in das Herz tragen, immer aus diesem Proceß ein Drittes entsteht, welches gleich-

zeitig sowol das Eine als das Andere, als auch weder das Eine noch das Andere, sondern in ureigner Kraft, in einem lebendigen Daseyn ein drittes Neues ist, in welchem jene beiden als Momente verschmolzen und versöhnt sind.«

160) Wenn die wirkliche Erscheinung des Schönen und Erhabenen in ihrer Beziehung auf die Empfindungen unseres Gemüths aufgefaßt wird, so erzeugt das Schöne Reiz und das Erhabene Rührung Wird nun in der Kunst nichts anders erkannt, als durch Reiz und Rührung zu unterhalten, dann wird das, was nur eine Folge der Kunst ist, für ihr Wesen angesehen, und von Seiten der Schriftsteller wird nur auf das Interessante, Spannende hingearbeitet, und es entsteht jene Literatur zum Amüsement und Zeitvertreib, die in ihrer Richtung auf äußere Zwecke die verschiedenartigsten Mittel benutzt, um Effect zu machen. Vor dem Verbildenden und Entnervenden solcher Unterhaltungs-Literatur wird der Schüler nicht genug gewarnt werden können. Hiecke in seinem Buch »der deutsche Unterricht« p. 65 sqq. weist hin auf ein wirksames Mittel, um der Sucht einer weit verbreiteten Leserei zu begegnen.

161) Vergl. Schiller's Gedicht: die vier Weltalter. Der Sänger ist der Verkünder des ideellen Lebens; er überblickt Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft; er kennt nicht nur die Begebenheiten, sondern auch ihre Quellen; er vermag die Welt der Erscheinungen, die Thatsachen der Geschichte von ihrer starren Aeußerlichkeit zu befreien, gleichsam ihren lebendigen Herzschlag aufzuspüren, ihren leisen Anfängen in den Herzen der Menschen nachzugehen und das Aeußerliche als ein Innerliches darzustellen. (Vergl. Schiller's Gedicht: an die Freunde). Das Wirken der Idee in ihm stellt sich dar als Begeisterung. Das Ideelle ist an keine Zeit gebunden, es ist selbst das Ewige, und der Dichter, der das Leben zum Ideal erhebt, schafft das, was sich nie und nirgends hat begeben; das allein veraltet nie, sondern ist ewig jung, sowie die Quelle der Begeisterung eine ewig verjüngende Kraft hat; — Apollo ist der schöne Jüngling. Die Offenbarung der Idee durchdringt das Bewußtseyn des Dichters und erzeugt in ihm die schöpferische Kraft, eine ideale Welt aus sich zu gestalten. Den Sänger hat göttliche Gunst hoch geehrt, so daß er begeistert durch unsichtbaren Umgang himmlische Wahrheit auf Erden in lieblichen Tönen verkündet (Vergl. Schiller's Gedichte: Dithyrambe und die Theilung der Erde). In diesem begeisternden Schauen der Idee erblickt der Dichter die ganze Welt in einem helleren Lichte, was durch

göttliche Gunst in ihm entzündet ist. Er sieht das, was eigentlich die Frucht seiner gesammten harmonisch angeregten Geisteskräfte ist, als ein Geschenk einer höheren göttlichen Macht an, die in ihm wirket. Daher ist den Griechen der Gesang eine unmittelbare Gabe der Götter, des Zeus, des Apollo, oder der Muse (Hom. Od. 1, 347; 8, 44, 485.), die durch heilige Begeisterung den Erwählten zu dem Liede treiben, das Herz und Sinn ergötzt; der Dichter singt nach, was ein Gott ihm eingegeben hat (Odyss. 8, 72; 22, 347.). Die Musen sind Töchter des Zeus; sie wissen, was ist, was seyn wird oder zuvor war (Hesiod. Theog. 36—40.), und selig ist der, welchem sie huldreich nahen; wie strömt ihm süß vom Munde der Wohllaut (ibid. 96—103.). Ihr beneidenswerther Vorzug ist, daß sie die deutlichste Kenntniß der Vorzeit haben (Hom. Il. 2, 484.), daher Mneme den beiden älteren Musen, Melete und Aöde, zugesellt wird, und Mnemosyne die Mutter der Musen ist. Sie waren bei allem, was auf Erden und im Himmel Gesangwürdiges geschah, sie belehren daher den Dichter, und treiben ihn, im Gesange zu verherrlichen, was den Geist mit der reinsten Liebe und Bewunderung erfüllt; — „preist ein Sänger, treu im Dienste der Musen, die löblichen Thaten der Vorwelt und die Götter auf seligen Höhen des Olympus, schnell durchdringt Jeden des Leides Vergessenheit.“ So verleiht die Muse dem Dichter die Macht das irdische Haus zum Tempel zu schmücken, die unvollkommene Wirklichkeit durch seine Darstellung zum Ideal zu verklären.

162) Herder wurde in seinen Ideen zur Geschichte der Menschheit der Gründer der Philosophie der Geschichte; er ging von dem Gedanken aus, daß der Gott, den er in der Geschichte suche, derselbe seyn müsse, der in der Natur ist. (S. die Vorrede; Herd. W. zu Phil. und Gesch. 4, p. XI sqq.). Die eine große Idee, worauf er alle einzelne Erscheinungen in Natur und Menschenleben bezieht, ist die Entwickelung zur reinen, schönen Menschheit, zur Humanität, und er zeigte, wie das Menschengeschlecht zur unendlichen Perfectibilität bestimmt sey, und wies den stetigen Fortschritt nach von Volk zu Volk, von Jahrhundert zu Jahrhundert, und das Ganze ist durchdrungen von dem Glauben an das Walten der göttlichen Vorsehung in den Schickungen unseres Geschlechts. Ueber die verschiedenen Formen der Auffassung und Behandlung des geschichtlichen Stoffs s. Gervinus Grundzüge der Historik, der auf eine Geschichte der die Menschheit bewegenden Ideen bringt.

163 a) Aus Mißtrauen in die Energie des Denkens hat man sich in Bezug auf die Weltgeschichte wohl bisweilen zur positiven Religion zurückgeflüchtet und eine christianisirende Behandlung beliebt zu machen gesucht, namentlich macht es Leo geltend, die Weltgeschichte mit christlichen Augen aufzufassen, und Grundtvig in seiner Weltchronik hält mit der Bibel in der Hand Gericht über Völker und Menschen, und indem er den Mangel eines wahrhaft kräftigen religiösen Lebens eindringlich darlegt, verkennt er das Ringen der Zeit nach neuer Gestalt und beurtheilt sie ungerecht, überall nur Tod, kein Werden und Entstehen findend. Bei Leo wird die Historie zur Gemüthssache, und auf diesem Standpunkte giebt es nur ein Anziehen und Abstoßen, ein Zusagen oder Anwidern, je nachdem in der Geschichte ein wahres Wesen oder Unwesen hervortritt, eine gute Geschichte oder Schandgeschichte; letztere ist die Revolution, das Abbrechen des Naturwüchsigen.

163 b) Vergl. Erdmann's Psychologie p. 76 sqq. und Rosenkranz Psychologie p. 338 sqq.

164) In der Thiersage, welche den Thierstaat zum Gegenbild des Menschenstaats machte, wurde im Verlauf ihrer Fortbildung die selbstsüchtige Natur der Thiere zur satyrischen Polemik gegen die herrschenden Stände, gegen die Geistlichkeit und den Adel, benutzt.

165) Vergl. Philosophie des Arist. II, p. 26.

166) Vergl. über das Freiwillige und Vorsätzliche a. a. O. II, p. 246. sqq.

167) Schiller ruft aus in einem seiner Epigramme:

Recht gesagt, Schlosser! Man liebt, was man hat; man begehrt, was man nicht hat;
Denn nur das reiche Gemüth liebt, nur das arme begehrt.

Die Liebe ist wesentlich verschieden von der zufälligen natürlichen Neigung. Die Erweiterung meines Selbst zum Anderen, in welchem ich ein mir verwandtes Wesen wiederfinde, ist die Liebe, das angenehme Gefühl der Einheit mit dem Anderen, worin uns erst ein volles Leben aufgeht. Das Trennende, was in der Verschiedenheit der Individualitäten liegt, wird durch die Liebe aufgehoben (vergl. Anm. 183); denn der Liebende findet sich selbst wieder in dem Geliebten, die Darstellung und Erweiterung seiner eignen Persönlichkeit, und fühlt sich in ihr befriedigt und frei, weil er zu dem Anderen sich verhaltend zugleich in der Beziehung auf sich selbst steht und be sich ist. Alle Liebe beruht darauf, daß man sein Leben nur in dem Anderen gewinnt und den

Andern als nothwendige Ergänzung seiner selbst ansieht. Der Liebende giebt sich dem Gegenstande seiner Zuneigung ungetheilt hin, sein Herz genügt sich selbst nicht mehr; er giebt sich hin, um in dem geliebten Wesen sein wahrhaftes Selbst zu gewinnen. „Wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe; Egoismus ist die höchste Armuth eines erschaffenen Wesens.“ Die Liebe ist daher das Grab der Selbstsucht, die Morgenröthe des Geistes und der Freiheit.

Es schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als sey es von dem Tod' bedroht;
Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkle Despot;
Du laß ihn sterben in dem Tod
Und athme frei im Morgenroth!

Sittlich frei ist der Wille dessen, der mit freier Liebe, mit Selbstbewußtseyn, mit Selbstverleugnung, mit Selbstaufopferung den Zweck des Geistes vollführt. Freiheit ist eins mit der Liebe, und die Liebe ist eins mit der Freiheit (Vergl. Bayer, die Idee der Freiheit p. 192 sq.). In der Liebe ist die siegende Macht des Geistes das Wesen, sie ist selbst eine Ewigkeit. Die Seele fühlt, indem sie liebt, nichts Zeitliches, Aeußerliches, sondern fühlt sich selbst, den Geist, in dieser Empfindung. Nur als denkende, selbstbewußte Wesen sind wir daher der Liebe fähig, und wir sind zu denken und zu lieben nur fähig, weil ein Wesen ist, das selbstständig denkt und selbstständig liebt, das, indem es denkt, liebt und liebend denkt. Alle Liebe ist aus der Liebe Gottes (Vergl. Bayer's Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes p. 105.). Der göttlichen Liebe Gleichniß ist in allen Sphären der Lebens- und Geistesentwickelung zu erkennen. Diesen Gedanken führt Herder in seinem Gedicht „Am Meer bei Neapel“ weiter durch. Dieselbe Kraft, die Welten verknüpft und zusammenhält, führt und zieht hin die Einzelnen zu den Verwandten ihrer Gattung und läßt sie thätig seyn in Mühen und Kämpfen zur Erhaltung der Gattung. Die Liebe lehrt sie handeln und Liebe lehren sie wieder. Alles in der Natur beruht auf Wechselwirkung; es herrscht hier ein ewiges Geben und Nehmen. Wer mögte sich selbstgenügsam dem schönen Ringe entziehen, der Geschöpfe reiht an Geschöpfe in vertraulichem Band (Vergl. Schiller, d. philosophische Egoist.). Die Liebe ist also das größte und herrlichste Vermögen des Gemüthes, ja die schönste und heiligste Kraft des menschlichen Geistes; sie ist durch das Christenthum zur Gottheit erhoben — Gott ist die Liebe.

168) Vergl. Phil. des Arist. II, p. 386 sqq.

169) Vergl. Phil. des Arist. II, p. 608 sqq. und 344.

170) Der Haß hat auch eine ethische Bedeutung und steht in innerer Beziehung zur Liebe; während diese das Verwandte an sich zieht, was das eigene Seyn erhöht und erweitert, stößt sie das Disharmonische ab, was dasselbe beeinträchtigt. In diesem Sinn heißt es im Sprichwort: nur wer recht hassen kann, kann auch recht lieben. Die lautere Liebe hat ebenso sehr das Element des Ernstes, als das der Milde in sich: sie hasset das Böse und liebet das Gute; hier gilt des Hasses Kraft und der Liebe Macht. Göthe sagt in seinen gereimten Distichen:

Magnetes Geheimniß, erkläre mir das!
Kein größer Geheimniß, als Lieb und Haß.

171 a) Gemüth, mittelhochd. gemüete, ist das Collectivum von muot, welches zusammenhängt mit dem Verbum müejen Mühe machen, plagen, betrüben. Es verhält sich müejen ebenso zu muot, wie das griechische *μάω* (*μέμονα*, *μενεαίνω*) zu *μένος*, es ist aber in müejen und muot der Begriff der Innerlichkeit das Vorherrschende, während *μένος* zunächst den Drang und die nach Bethätigung strebende Kraft bezeichnet und dann den energischen Willen, den vorwärtstrachtenden Muth, den hervorbrechenden Zorn. Ebenso liegt auch in *θυμός* von *θύω* zunächst das Aufwallen der Triebe, doch wird *θυμός* bei Homer auch der Träger der geistigen Thätigkeiten überhaupt, so daß in *θυμός* gleichmäßig *μένος* und *νοῦς* enthalten ist (Vergl. Nägelsbach, homerische Theologie p. 332 sqq.). Dagegen bezeichnet muot die Kraft des Geistes, welche die Wirkungen und Eindrücke der äußeren Erscheinungen festhält, das äußere Leben in ein inneres der Seele verwandelt, und die Thätigkeiten des Geistes weckt und ausbildet, daher bezeichnet auch muot den ganzen individuellen Zustand der Gefühle, des Willens, der Gedanken, das Innere des Menschen in Beziehung auf Gesinnung, Gefühl und Willen. So heißt es von der Liebe: ni gadenchit ubiles, huuanta siu in hreinnissu ira muot ist festinonti (non cogitatmalum, quia in amore munditiae mentem solidans); oder: minno dinan truhtin got allu dinu — muotu (Aus der Predigt de vocatione gentium). Ferner aus dem Sangallischen Boethius p. 67: Tu, in dìnemo mûote íu trágende dísa scônûn uuérlt scônero selbo. (tu gerens mente pulchrum mundum pulcherrimus ipse). Als Collectivum von muot bezeichnet gemüete die Gesammtheit der individuellen Gedanken, Empfindungen und Nei-

gungen; es ist der Mittelpunkt des Charakters, der Sitz der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, sowie auch der Sitz des Egoismus, des Hasses, der Furcht und des Zweifels. Das Gemüth ist gleichsam der Spiegel, auf welchem sich alle Gestalten des Lebens darstellen und es offenbart sich in seiner Richtung zur Natur, zur Menschheit und zu Gott in mannigfaltiger Fülle und Reichthum. In *μένος* und *θυμός* einerseits, und in muot und gemüete andererseits erkennen wir deutlich die beiden Grundrichtungen des antiken griechischen und des christlich germanischen Lebens (s. oben Anm. 23.). In dem antiken Leben ist es die Kraft der hinausstrebenden Sinnlichkeit, welche die einzelnen Thätigkeiten des Geistes beherrscht und sich in eigenthümlicher Frische, Fülle und Freudigkeit nach allen Seiten des irdischen Lebens entfaltet und entwickelt. In der christlich germanischen Welt ist es aber die Innerlichkeit des Gemüths, welches in seiner ganzen Tiefe und Fülle das Grundelement aller Gestaltungen des Lebens in seinen verschiedenartigen Sphären wird. (Vergl. Phil. des Arist. II, p. 428. Anm. und s. unten Anm. 182.)

171b) Vergl. Phil. des Arist. II, p. 600 sqq. und noch tiefer eingehend Daub, Anthropologie p. 431 sqq.

172) Ueber den Unterschied von Zorn und Haß s. Phil. des Arist. II, p. 604 sq.

173) Nachdem durch Sokrates die Moralphilosophie ins Leben gerufen war, werden von seinen nächsten Nachfolgern, den Cyrenaikern, Cynikern und Megarikern, die verschiedenen Momente des Willens hervorgehoben, nemlich der Genuß, das Entbehren und die Nichtigkeit des Unmittelbaren. Alle bewegen sich auf dem Boden der Subjectivität, von welcher Platon das Denken befreite. (Vergl. Phil. des Arist. I, p. 26 sqq.). Doch Aristoteles erst überwand die einseitigen Bestimmungen der Sokratischen Schulen, so wie den Idealismus des Platon auch auf dem Gebiete der Ethik, indem er den Begriff der *εὐδαιμονία* allseitig feststellte. (Vergl. Phil. des Arist. II, p. 253 sqq. und 398 sq.). Auch in der neueren Philosophie bildete sich das im Begriff der Sittlichkeit liegende Moment der Subjectivität und Individualität heraus, besonders in der Philosophie der Engländer und Franzosen, welche denkend sich vorzugsweise auf dem Gebiete der Empirie bewegt haben. Hobbes und Rousseau bilden die beiden Extreme, jener indem er als Grundsatz aufstellt: exeundum est a statu naturae, dieser indem er geltend machte: retournons à la nature. In verschiedenen Abstufun-

gen wurden von Helvetius, Cumberland, Shaftesbury die im Willen liegenden subjectiven Momente geltend gemacht und dadurch ein einseitiger Eudämonismus hervorgerufen, welcher erst durch die Bewegungen der neusten Philosophie seit Kant überwunden worden ist. (Vergl. Schiller über die ästhetische Erziehung des Menschen 25ter Brief.) Wieland, dessen Lebensansichten sich in einer schwankenden Mitte zwischen Extremen bewegten, studierte mit besonderem Interesse die englischen und französischen Moralphilosophen und wurde namentlich durch Shaftesbury von seiner überspannten Schwärmerei zurückgeführt. (S. Gruber in Wieland's Leben 1ster Theil p. 221. 230 und im 2ten Theile p. 554 sqq. 597.)

174) Als Repräsentant des rein willkürlichen Standpunkts kann Shakespeare's Falstaff angeführt werden, der bei den Bestrebungen seiner sinnlichen Natur, den Genuß der sinnlichen Behaglichkeiten theils zu steigern theils sich zu erhalten, stets ins Gedränge kommt; indem er auflösend über jedem besonderen Interesse schwebt, welches sonst als ein werthvolles die Menschenbrust bewegt, parodirt er alle idealen Empfindungen und Affecte, weil sie dem Gemüthe die Behaglichkeit rauben. Vergl. Rötscher's Cyclus dramatischer Charaktere p. 247 sqq.

175 a) Reineke Fuchs besitzt die Bildung des Wüstlings, der sich nicht unmittelbar dem Genuß der Begier überläßt, sondern mit demselben die Sicherheit einer behaglich auskostenden Sinnlichkeit verbindet, während er dagegen die anderen Thiere durch die Rohheit ihres Begehrens in Noth und Gefahr zu bringen weiß.

175 b) Das Herz, in welchem die verschiedenen Formen des praktischen Gefühls hervortreten, ist als solches sowol gut als auch böse. Die Triebe und Neigungen als das bloß Natürliche des Willens in ihrem Getrenntseyn von dem allgemein vernünftigen Zweck, dem wahrhaften Selbst des Geistes, sind in dieser Besonderheit das der an und für sich seyenden Allgemeinheit des Guten Entgegengesetzte; denn das Gute als Totalität schließt in sich sowol die subjective Selbstbestimmung als auch das Erste Ansich des allgemein vernünftigen Zwecks; beide Seiten sind in dem Begriff des Guten harmonisch verbunden und machen das Wesen der wahrhaften Freiheit aus (Vergl. Phil. des Arist. II, p. 25 sqq.). Es ist daher der Mensch, in seiner Natürlichkeit beharrend nicht das, was er seyn soll; er ist von Natur böse; er wird, weil er ein mit Sinnlichkeit begabtes Wesen ist, in der Sünde geboren. Dies Böseseyn des Menschen von seiner Geburt an ist in der kirchlichen Sprache mit dem Namen Erbsünde bezeichnet. Es

heißt im 1 Mos. 8, 21: „Das Tichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an," und im Evang. Joh. 3, 6: „Was von Fleisch geboren wird, das ist Fleisch." Das Fleisch ist das natürliche, sinnliche, der Vergänglichkeit und der Sünde der Welt anheimgegebene Leben und theilt sein Wesen mit, pflanzt es fort. Die Natur als solche ist nicht böse; denn sie ist das, was sie seyn soll; erst in der Sphäre der Geistigkeit wird die Natur böse, insofern der Geist in der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit beharrt. Macht nun der Wille die Begierden, Triebe, Neigungen, wie sie in ihrer Natürlichkeit zufällig bestimmt sind, zur Bestimmung seines Inhalts, so geräth er in den Gegensatz gegen die Allgemeinheit des Guten, welches zugleich, mit der Reflexion des Willens in sich, mit dem erkennenden Bewußtseyn, als das andere Extrem zu dem bloß Natürlichen des Herzens gegeben ist. Der Sündenfall tritt somit als das zweite Moment des Bösen ein, als die wirkliche Existenz der in der Erbsünde enthaltenen Möglichkeit. Der Sündenfall aber als solcher ist nur ein Durchgangspunkt, denn einerseits, vom Ausgange aus angesehen, ist er als das Aufhören der ursprünglichen Einheit, als Ende der Unschuld, ein Verlust, er ist Schuld; andererseits aber, vom Ziele angesehen, wohin vermittelst jener Begebenheit gelangt wird, ist er ein Glück. Von Augustin wird daher der Sündenfall eine felix culpa genannt, und Schiller in seiner Abhandlung „Etwas über die erste Menschengesellschaft" sagt: „Dieser Abfall des Menschen vom Instinct, der das moralische Uebel zwar in die Schöpfung brachte, aber um nur das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte. . . . Der Philosoph hat Recht, sie einen Riesenschritt der Menschheit zu nennen." Nach dem Sündenfall heißt es 1 Mos. 3, 22: „Und Gott der Herr sprach: siehe Adam ist geworden als unser einer, und weiß, was gut und böse ist." Es wird nicht gesagt: Adam ist geworden wie wir, sondern wie unser einer; die volle Gottgleichheit ist nicht eingetreten, sondern nur eine theilweise in der Erkenntniß des Guten und Bösen. Der Sündenfall ist zu dem zu erreichenden Ziel der erste Schritt; er wird der Weg zur Versöhnung, die ohne Trennung, ohne Entzweiung nicht möglich ist. Daher enthält die christliche Lehre als Evangelium mit der Lehre vom Sündenfall die Lehre von der Erlösung (Römer 5, 12 sqq.). Das Wort ward in der Fülle der Zeit Fleisch in Christo Jesu, um das Fleisch zum Geiste zu erheben (s. oben Anm. 128.). Christus ist der πρωτότοκος, der Erstling der Gerechtigkeit; denn er ist sogleich da,

wo das Ziel des Menschen gestellt ist; sein individuelles Bewußtseyn ist zugleich Gottesbewußtseyn: „Meine Speise ist, daß ich thue den Willen deß, der mich gesandt hat" (Joh. 4, 34.). Das Böse tritt nur als Versucher von Außen an ihn heran, und der Erlöser spricht: „Hebe dich weg von mir Satan". . . da verließ ihn der Teufel, und siehe da traten die Engel zu ihm, und dieneten ihm (Matth. 4, 10.) Es ist daher der Abfall von Gott im Sündenfall als Durchgangspunkt nur etwas Verschwindendes, und das Böse besteht eben darin, daß das, was Gott gewollt, verkehrt wird und zu etwas von ihm nicht Gewollten gemacht ist; daher aber auch das Böse als das von Gott nicht Gewollte ein absolut Nichtiges, Vergängliches ist. Das Böse ist gar nicht wirklich, sondern will bloß wirklich seyn; seine Existenz besteht nur im Versuchen; es ist das, was stets seyn will, und stets zu Schanden wird. Mephistopheles in Göthe's Faust rühmt sich ein Theil von jener Kraft zu seyn, „die stets das Böse will, und stets das Gute schafft" und im Prolog sagt der Herr von ihm:

Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, schaffen.

Das Böse mit seiner Verneinung ist Mittel zum Guten, und es selbst ist vor Gott ein Negirtes, Vernichtetes; vor Gott hat es keinen Bestand. Geschieht die Vernichtung des Bösen wider den Willen des Sünders, so ist sie Strafe, mit dem eigenen reuevollen Streben des Sünders Vergebung. Die Liebe Gottes, welche das Verwandte anzieht, wirkt nicht ohne Belohnung oder ohne wohl zu thun, der Zorn Gottes, welcher das Disharmonische abstößt, wirkt nicht ohne Strafe, ohne wehe zu thun; dies die beiden Offenbarungsformen der göttlichen Gerechtigkeit (Ev. Joh. 3, 35. 36 und Ephes. 2, 3.). Paulus ruft aus: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes! Ich danke Gott, durch Jesum Christum, unsern Herrn. So diene ich nun mit dem Gemüthe dem Gesetze Gottes" (Röm. 7, 24.). Das vornehmste Gebot bleibt: „Du solt Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen (καρδία), von ganzer Seele (ψυχή), von ganzem Gemüthe (διάνοια oder σύνεσις) und von allen deinen Kräften" (ἰσχύς) (Marc. 12, 30. und Luc. 10, 27.). Die ψυχή ist das empfindende Princip des Geistes, die καρδία das mit dem Willen ver-

bundene Gefühl, das begehrende Princip; die *διάνοια* oder *σύνεσις* ist das denkende Princip, und die *ἰσχύς* ist die Stärke des im Inneren sich regenden Begehrens. In der Liebe zu Gott ist also die unbedingte Hingabe des ganzen Wesens und aller Kräfte an den erhabenen Gegenstand enthalten. Schiller sagt in seinem Gedicht „Ideal und Leben“ Str. 11.

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen
Und sie steigt von ihrem Weltenthron!
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sclavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.

176) Vergl. Schiller über die ästhet. Erziehung des Menschen, 8ter Brief.

177) Vergl. Schiller a. a. O. den 2ten und 24ten und 27ten Brief.

178) Vergl. Phil. des Arist. II, p. 372 sqq.

179) S. a. a. O. p. 25. p. 305 sq. und p. 311.

180) S. a. a. O. p. 313 sqq.

181) An dem angeführten Epigramm hatten Schiller und Göthe einen gemeinsamen Antheil, und es wurde von ihnen gegen Lavater gerichtet, dessen auf einem tieferen Grunde der Wahrheit ruhender Glaube an einen in ihm persönlich wirkenden Christus ihn zu manchen Eitelkeiten und Kleinlichkeiten verleitete. Es gestaltete sich dieser Glaube in ihm zur Unduldsamkeit und sein prophetischer Enthusiasmus zum Bekehrungseifer und Fanatismus. Schiller sagt in dem 24ten Briefe der ästhet. Erziehung des Menschen: „es ist dem Menschen eigen, das Höchste und das Niedrigste in seiner Natur zu vereinigen, und wenn seine Würde auf einer strengen Unterscheidung des einen von dem anderen beruht, so beruht auf einer geschickten Aufhebung dieses Unterschiedes seine Glückseligkeit“ u. s. w.

182) Schiller hatte schon in seiner Abhandlung über Anmuth und Würde (1793) sich gegen Kant's Dualismus von Neigung und Pflicht gerichtet: er geht in der Entwickelung aus von zwei Arten der Schönheit, die eine ist sinnlicher Art und giebt sich besonders in der plastisch bildenden Thätigkeit der Natur zu erkennen; sie ist eine fixe, architektonische oder die Schönheit des Baus; die andere Schönheit aber steht unter dem Einfluß der Person oder der Freiheit; sie ist eine Schönheit des Spiels, eine bewegliche Schön-

heit, Anmuth, in welcher sich die willensthätigen Bewegungen der Seele dem Körper mittheilen. Es erzeugt sich nun die anmuthige Bildung, wenn freie Willensbewegungen und sinnliche Affecte, wenn Pflicht und Neigungen, Vernunft und Sinnlichkeit in uns zusammenstimmen. In dieser Harmonie offenbart sich die schöne Seele, indem „das sittliche Gefühl sich aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen.“ Wenn dagegen aber die Gesetzgebung der Natur mit der Gesetzgebung der Vernunft in Widerstreit geräth, und der Mensch seine Neigung dem Pflichtgebot unterwirft, so handelt er moralisch groß oder erhaben; der Ausdruck dieser sittlichen Geisteskraft ist die Würde. „In der Kantischen Philosophie ist“ nun, wie Schiller bemerkt, „die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen.“ (Vergl. die g. E. von A. 167. angeführten Gedichte: d. philosophische Egoist und am Meer bei Neapel). In den Briefen über ästhetische Erziehung des Menschen (1795.) entwickelt Schiller einerseits den Begriff und den Ursprung des Schönen, andererseits die Bedeutung desselben für das menschliche Leben. Er geht, sich beziehend auf eine Schrift Fichte's: Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (s. Br. 4), von dem Hauptpunkt aus, daß jeder individuelle Mensch in sich die Anlage zu einem idealischen Menschen trage. Dieser wahrhafte Mensch werde repräsentirt durch den Staat, der die objective, allgemeine, gleichsam kanonische Form sey, in der die Mannigfaltigkeit der einzelnen Subjecte sich zur Einheit zusammenzufassen und zu vereinen trachte. Auf zweierlei Weise könne nun der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen. Der Uebergang könne nemlich darin bestehen, daß die Gefühle, Triebe, überhaupt die Kraft des Charakters übereinstimmend gemacht würde mit der Vernunft, indem der Staat als die Gattung des Sittlichen, Rechtlichen, Intelligenten die Individualität aufhöbe. Ein solches Aufgehen des Einzelnen im Staat, eine solche harmonische Kultur hätten die Griechen gezeigt, so daß der einzelne Grieche sich eignete zum Repräsentanten seiner Zeit (s. den 6ten Br.). Dies Gleichmaß des griechisch antiken Lebens, in welchem sich Religion, Kunst, und jede Richtung des Lebens gegenseitig durchdrang, stellte sich als eine natürliche Har-

monie dar; damit sie eine geistige, durch die freie Thätigkeit vermittelte werde, mußte alle Thätigkeit entschieden in das Subject verlegt werden, und dies ist das Charakteristische der modernen durch das Christenthum vermittelten Bildung. Es muß also das Individuum sich selbstthätig zur Gattung erheben und der Mensch der Zeit sich zu dem der Idee veredeln. Daher sagt Schiller, uns Neueren sey an die Stelle der Totalität ächt menschlicher griechischer Bildung ein Antagonismus der geistigen Kräfte getreten, und um diese Entgegensetzung, diese Zerrissenheit des inneren Menschen aufzuheben, gebe es nur Einen Weg, nemlich durch die Schönheit die lebendigen Triebe zu veredeln. Fichte sagt in seiner Sittenlehre: „die schöne Kunst bildet nicht, wie der Gelehrte nur den Verstand oder wie der moralische Volkslehrer nur das Herz, sondern sie bildet den ganzen vereinigten Menschen. Das, woran sie sich wendet, ist nicht der Verstand, noch ist es das Herz, sondern es ist das ganze Gemüth, in Vereinigung seiner Vermögen, es ist ein Drittes, aus beiden Zusammengesetztes.“ In Schillers Gedichten haben nun seine philosophischen Ideen auf mannigfache Weise ihren Ausdruck gewonnen. In dem Gedicht „der Spaziergang“ wird v. 121 — 128. der Gedanke ausgeführt, wie Kunst und Wissenschaft die Natur zum Geiste verkläre, und von v. 129 — 38. wie der Mensch beglückt emporsteige zur Geisteswürde, indem er nur mit Freiheit und mit Bewußtseyn handeln will. Die Natur kann nicht über das Gesetz hinaus; aber der Mensch, weil er frei ist, kann das Gesetz übertreten: Sinnlichkeit und Vernunft ringen sich von der Natur los, und der Mensch will entweder in seinem titanischen Beginnen den Himmel erstürmen oder er stürzt sich nach der anderen Seite in schrankenlosen Sinnengenuß. Ferner die Macht des Gesanges beruht darauf, daß in demselben der Ernst des Gedankens mit der Lieblichkeit der Empfindung zusammentönt. Das Schöne liegt eben in der glücklichen Mitte von Empfindung und Gedanke; der Gedanke ist unmittelbar im Gefühl, in der Empfindung enthalten und das Gefühl zum Gedanken befreit. Die Ideen treten nicht in der Form von Begriffen vor die Seele des Dichters, sondern gestalten sich durch die Phantasie zu lebensvollen Bildern. Die Gestalten der Phantasie haben im Gemüth ihre Wurzel; so wirkt das Poetische auf die Einbildungskraft und bestimmt diese in ihrer Freiheit. Im Dichter wird die Idee gleich im Bilde geschaffen und das Bild erzeugt wieder die Idee unmittelbar. In den beiden Gedichten „Poesie des Lebens“ und „Ideal und Leben“ treten gleichfalls die philosophischen Ideen des Dichters über die Bedeu-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

tung der Kunst hervor. Da nun die weibliche Natur die schöne Individualität ist, in welcher Vernunft und Gedanke unmittelbar Empfindung ist, so macht Schiller besonders das Lob der Frauen zum Gegenstande mehrerer Gedichte. Das Weib ist ganz Gemüth; das Natürliche und Sinnliche, Gefühl und Trieb ist in der weiblichen Natur vernünftig bestimmt, unmittelbar, ohne Absicht und Reflexion. Vergl. Tugend des Weibes; Weibliches Urtheil; Macht des Weibes; Würde der Frauen.

183) Der Mensch als Individuum ist die untrennbare Einheit von Leib und Seele; in der Individualität ist das Fürsichseyn der verschiedenen Einzelwesen begründet. Das Individuum entwickelt sich zum Subject, zum Ich; es wird sich nicht nur seiner, sondern auch des Anderen als eines Anderen bewußt und hiermit ist der Gegensatz zwischen Subject und Object gegeben. Das Ich aber als der Geist, dessen Wesen das Beisichseyn ist, durchdringt und überwindet den Gegensatz der Objectivität: der Geist geht in sich zurück; ihm ist es gegeben, sich zu finden, wenn er sich in Gott findet; seine Selbstentwickelung ist ihm überlassen, doch so, daß er stetig schöpfe aus Gott, aus dem er geschaffen ist. Gott ist es, der das Leben des Geistes giebt; Augustin sagt: deus est, qui nos personat. Als vom göttlichen Geiste durchdrungen erhebt sich das Ich zur Persönlichkeit, welche sich als Durchdringlichkeit zu bewähren hat. Alles Fremde in der objectiven Welt kann nun erst überwunden werden; denn der Geist als der persönliche findet in derselben überall Vernunft, sein Selbst, wieder, und betrachtet und liebt alle andere Menschen als sein Selbst, so daß eben in der Erkenntniß und Liebe sich die Durchdringlichkeit des persönlichen Geistes bewährt.

184) Vergl. über die innere Beziehung der Ethik zur Politik Plat. republ. 2, p. 368. d. und Philos. des Arist. II, p. 287 sqq.

Gedruckt bei C. Feister.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

H. HEINRICH
Buchbinderei
Rottenburg / L.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Biese, Franz,

Philosophische Propädeutik für Gymnasien und höhere Bildungsanstalten

Berlin 1845

Ph.u. 53 r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045262-6